

Tesis doctoral

Experiencia y absoluto.

La respuesta de G. F. W. Hegel en la *Introducción* a la *Fenomenología del Espíritu* a los desafíos del escepticismo de G. Schulze

Lic. Horacio Martín Sisto

Director: Oscar Daniel Brauer

Codirector: Oscar Esquisabel

Universidad Nacional de La Plata

2007

ÍNDICE

Introducción

Agradecimientos

1. Tesis general. Acerca de la relación entre la *Fenomenología del Espíritu* y el escepticismo
2. Tesis específica
3. La *Introducción a la Fenomenología* como texto clásico
4. La introducción y el libro: *Ciencia de la experiencia de la conciencia y Fenomenología del Espíritu*
5. *Fenomenología del Espíritu* y psicología
6. La justificación del punto de partida
7. Estructura de la presente tesis doctoral.

I. El legado de Kant

Introducción: dos hitos en la filosofía clásica alemana: la *Crítica de la Razón Pura* y la *Fenomenología del Espíritu*

El concepto de experiencia en la *Crítica de la Razón Pura*

1. Las formulaciones kantianas del concepto de experiencia en la *Crítica de la Razón Pura*. a. Definiciones generales: la experiencia como “conocimiento empírico”. b. Definiciones más determinadas: la función sintética del intelecto
2. La apercepción originaria.
Excurso sobre la distinción entre conciencia empírica y conciencia trascendental
Apéndice: Immanuel Kant (1724-1804): *Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken ?* (1788-1791)
3. Propiedades de la experiencia. La experiencia es una. La experiencia como conjunto de conocimientos. Excurso: “Erfahrenheit”. Erfahrungheit y aprendizaje de la filosofía. “Erfahrenheit” como saber acumulado generacionalmente. Excurso: “Experiment”. Campo de la experiencia. Terreno [*Boden*] del intelecto. Excurso: experiencia y afección. Experiencia y Naturaleza. Experiencia, mundo y naturaleza
4. La idea de absoluto y los límites de la experiencia
5. El problema del límite y la totalidad de la experiencia

II. Hegel: Ni escepticismo ni dogmatismo

- a. Escepticismo y filosofía especulativa
- b. La concepción de Schulze acerca de la metafísica
- c. Los escépticos y el fenómeno
- d. El auténtico escepticismo y la dialéctica
- e. Escépticos, dogmáticos y académicos
- f. De los tropos a la autoconciencia teórica; de la certeza sensible a la finitud
- g. El escepticismo total
- h. El carácter escéptico. El origen de los tropos de Agripa y la triple exposición hegeliana.
- i. El principio de la conciencia común
- j. Los tres fundamentos del escepticismo de Schulze
- k. La crítica de Schulze a la filosofía clásica
- l. ¿Letra o espíritu de la filosofía kantiana?

III. Schelling o... Hegel

- a. El problema de la autoría del *Kritisches Journal* para sus contemporáneos
 - i. Jacobi, Reinhold, Köppen y la autoría de *Glauben und Wissen*
 - ii. Schelling vs. Fichte y la autoría del *Differenzschrift*.
 - iii. Hacia el final de la correspondencia entre Schelling y el verdadero autor
- b. El problema de la identificación precisa del interlocutor de Schulze
- c. Excurso: el nombre del autor en el debate filosófico
- d. Conclusiones

IV. El contraataque de Schulze

- a. La “auténtica” filosofía
- b. Las limitaciones del entendimiento
- c. Lo que el absoluto no es
- d. La intuición intelectual
- e. Las cosas y la nada
- f. El absoluto y el lenguaje. Los ancestros de la filosofía de la identidad

V. El restablecimiento de la equipolencia. Nuevamente Schulze

- a. La estructura del conocimiento
- b. Validez general y validez objetiva
- c. Dogmatismo y escepticismo.
- d. El fundamento de la duda escéptica
- e. Conciencia de la experiencia y predisposición del espíritu humano
- f. Naturalización e idealización

- g. La conciencia como única garantía y la “piedra de toque” de la verdad
- h. O escepticismo o dogmatismo: I. Frente a la pretensión de la *filosofía crítica*
- i. O escepticismo o dogmatismo: II. Frente a la pretensión de la *Wissenschaftslehre*
- j. O escepticismo o dogmatismo: III. Frente a la pretensión de la *filosofía de la identidad*
- k. Las objeciones al escepticismo

VI. Idealismo vs. Escepticismo: Hegel responde a Schulze

Introducción a la *Introducción*

Estructura del comentario

- 1. El conocimiento de lo absoluto
- 2. La ciencia y el saber que se manifiesta
- 3. Conciencia natural y escepticismo
- 4. El saber de la conciencia natural, la meta y el límite
- 5. El método del desarrollo
 - a) El problema de la pauta
 - b) Las determinaciones abstractas del saber y la verdad
 - c) La verdad del saber y el saber de la verdad
 - d) La inmanencia de la pauta
 - e) La inmanencia de la prueba
 - f) El concepto de experiencia
 - g) La lectura científica del nuevo objeto
- 6. Motivo del título original

VII. Más allá de la *Introducción*

- 1. Hacia la certeza sensible
- 2. El destino del escepticismo en la *Fenomenología*
- 3. El escepticismo en las *Lecciones de Historia de la Filosofía*
- 4. El destino del concepto de experiencia en la *Fenomenología*
 - a) Las tres formulaciones del concepto de experiencia
 - b) El concepto de experiencia en el *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu*
- 5. La evolución del concepto de experiencia en la obra posterior a la *Fenomenología*

Consideraciones finales

Bibliografía

Agradecimientos

Este trabajo me ha llevado sus años y con ellos son varias las personas y las instituciones a las que quiero agradecer. A todos aquellos profesores que tuve en la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata y que me han enseñado.

Al Hegel-Archiv y a la Ruhr-Universität Bochum. En especial a quien fuera mi supervisor, Prof. Walter Jaeschke y todos sus colaboradores, por los conocimientos y la hospitalidad que me han brindado.

A los amigos de la residencia Haus Michael de Bochum donde viví siempre en cordial compañía.

A la Deutsches Akademischer Austausch Dienst (DAAD) por la beca otorgada y el apoyo brindado en todo momento en mi estadía en Alemania.

A la Fundación Antorchas por el subsidio para volver al país.

A mis directores Prof. Daniel Brauer y Oscar Esquisabel, por el apoyo, el trabajo y los conocimientos brindados.

A mi esposa, a mis viejos, a toda mi familia y a mis amigos más estrechos.

M.S.

Introducción

1. Tesis general. Acerca de la relación entre la *Fenomenología del Espíritu* y el escepticismo

Comencé esta investigación bajo la hipótesis de que el concepto de experiencia y el modelo de su dinámica expuestos en la *Introducción* de la *Fenomenología del Espíritu* respondía al claramente estrecho concepto que según Hegel presentaban Hume y el empirismo inglés. Este concepto habría sido consagrado en el ámbito de la filosofía alemana por Kant y Fichte, tal como lo expresaba años antes en *Glauben und Wissen*. En el curso de la investigación confirmé que esto era cierto. Sin embargo, también llegué a la conclusión de que semejante hipótesis no alcanzaba la profundidad de la intuición de Hegel. Es cierto que el lector de Hegel no deja de sorprenderse respecto de la densidad de síntesis de corrientes diversas que convergen en su filosofía. A esto pretendo agregar una consideración. La síntesis que efectúa Hegel, en la *Introducción* a la *Fenomenología*, de filosofías como la de Hume, Kant, Fichte, Descartes y otros, se logra a través de una lectura de ellas desde la perspectiva del escepticismo. Sin duda convergen otras ideas fundamentales: elementos de la filosofía de Spinoza, por ejemplo, e ideas de carácter ontológico. Pero el hilo principal de la exposición tiene presente de manera casi continua al desafío de los escépticos. Esta corriente, que podríamos llamar “subterránea”, de la historia de la filosofía - pues siempre está presente y emerge a través de distintas expresiones, ya sea como postura, ya sea como desafío, bien como búsqueda de la ataraxia, o bien como suprema inquietud - convoca también a Hegel al foro de su discusión. La *Fenomenología del Espíritu*, al menos en su primera parte - la originalmente planeada - es una singular respuesta al escepticismo. El filósofo de Stuttgart tiene presente diversos sistemas filosóficos al escribirla. Pero si encuentra un punto de vista, o problema, a partir del cual articularlos fecundamente, es el elemento escéptico que se encuentra en sus filosofías, y la posición que toman ellas frente al escepticismo.

La experiencia, por otro lado, es el concepto fundamental de la *Introducción* a la *Fenomenología*. Allí se expone un modelo de la estructura y la dinámica de la experiencia. Pero su elaboración nace principalmente del intento de respuesta por parte del Hegel al desafío del escepticismo.

De modo que la relación entre la *Introducción* de la *Fenomenología* y el escepticismo es más bien el punto de llegada de mi investigación, no el punto de partida. Sin embargo, a partir de ese punto de llegada reelaboré los resultados, los cuales me llevaron a otras conclusiones ulteriores, como veremos.

Para la comprensión del escepticismo, dentro de los límites del presente trabajo, es Hegel mismo quien hacia 1802 nos ofrece su estudio, distinguiendo el escepticismo “moderno” del “antiguo”. Más allá del valor filológico de la interpretación hegeliana, discusión que necesita del aporte de los especialistas respectivos (de los antiguos y de los modernos), en ese escrito surge con claridad que el estudio de los escépticos antiguos fue motivado especialmente por la discusión con escépticos recientes a Hegel (David Hume) y contemporáneos a Hegel (Gottlob Schulze). Esto refuerza la tesis histórica de que muchos de los grandes filósofos

sofos han tenido explícita o implícitamente presentes al escepticismo como uno de los más grandes desafíos. Aristóteles, San Agustín, Descartes, Kant, son algunos de ellos. Si esta constatación no resulta inmediata, se debe a otra peculiaridad histórica: la postura escéptica es en algunos casos apenas aludida por estas grandes filosofías. Por ejemplo, es necesario acceder a las interpretaciones sobre la filosofía de Descartes para establecer que en la *Primera* de sus *Meditaciones Metafísicas* está respondiendo con gran probabilidad a Montaigne. Y es necesario leer estudios de especialistas y obras anteriores de Hegel a la *Fenomenología* para darnos cuenta que Hegel tiene presente al escepticismo en particular por la discusión con Schulze. De este modo, si bien los estudios de Hegel sobre el escepticismo hacia 1802 sean en gran parte históricos, la discusión se efectúa con sus contemporáneos e incluso connacionales por un problema, candente en el momento, y recurrente en la historia de la filosofía.

Un factor que confunde en la interpretación de la relación entre el escepticismo y la *Fenomenología* como obra es la ubicación explícita como figura específica en una de sus secciones. Con derecho se puede interpretar que es allí a donde debemos recurrir para saber qué es lo que Hegel piensa. Y sin embargo el escepticismo es más que una “figura”. Parece constituir parte esencial de la estructura de la figura en cuanto tal, de todas las figuras de la conciencia. El escepticismo constituye uno de los aportes que le permite a Hegel justamente presentar a la conciencia en términos de figuras.

En síntesis, mi tesis en sentido estricto es más bien filológica: sostengo que el escepticismo es la clave de lectura más importante de la *Introducción* a la *Fenomenología* y por lo tanto una clave de lectura imprescindible para la comprensión de la *Fenomenología* en su programa. Esto no significa que sea la clave única de interpretación de la obra, pero sí que es una de las fundamentales. La *Fenomenología* condensa muchos motivos y dará siempre lugar a nuevas interpretaciones. Así y todo, la tesis de este trabajo pretende hacer al respecto un aporte duradero.

De esta tesis se desprenderá otra de peso para la discusión filológica y la evaluación de la filosofía de Hegel en relación a su aporte disciplinario. Me refiero a la tesis de que la reflexión gnoseológica ocupa en la filosofía de Hegel un ámbito no sólo muy importante, sino decisivo; que dicha posición es original y que constituye uno de las respuestas más provocativas para el planteo escéptico desde la filosofía idealista.

Una tercera tesis será la siguiente: la *Introducción* de la *Fenomenología del Espíritu* no sólo – como será demostrado con el ítems anteriores – está profundamente marcada por el desafío del escepticismo, sino que sugiere una determinada lectura de autores fundamentales de la historia de la filosofía: los pasajes en cuestión sostienen implícitamente que el problema planteado por el escepticismo ofrece una clave de comprensión del núcleo problemático de la filosofía de Kant y Fichte, Locke y Hume, Lambert, Jacobi, Schelling, Descartes y probablemente otros filósofos más.

La bibliografía se encuentra en acuerdo general respecto de que el *Prólogo* de la *Fenomenología* fue escrito con posterioridad a la *Introducción*, y que constituye una presentación de la obra a sus potenciales lectores contemporáneos. Se

suele decir que a Schelling le bastó con leer el *Prólogo* para entender la efectivización del distanciamiento por parte de Hegel, que había comenzado a generarse después de la colaboración en el *Kritisches Journal*. Hasta aquí estoy de acuerdo.

La Introducción sería, de acuerdo a numerosos comentarios, un texto más especulativo y menos relacionado con las polémicas filosóficas del momento, esto es, más amplio desde el punto de vista de su comprensión histórica. Esta interpretación, según mostraré en este trabajo, resulta equivocada si pretende establecer esas propiedades como distinciones tajantes. Espero demostrar que la *Introducción* no sólo es una pieza notable desde el punto de vista especulativo, sino que también se encuentra tan inmersa en la discusión de entonces como el *Prólogo*, y en forma mucho más “competitiva” para la controversia pos-kantiana de entonces, aún cuando es cierto que es menos explícita respecto de los interlocutores que tiene presente.

Descartes no sólo había considerado el escepticismo como un desafío ineludible, sino que lo vuelve parte esencial y fundadora de su metodología. Hegel también acepta como ineludible el desafío del escepticismo. Y “absorbe” su propuesta. Podríamos decir que la integra o literalmente la “supera”. El mismo Schulze entiende este intento en su escrito *Die Hauptmomente* respecto de todo el idealismo. El escepticismo se vuelve componente fundamental del método que guía la *Fenomenología del Espíritu*. En la *Ciencia de la Lógica* sucede algo similar: el escepticismo correspondería al segundo momento de la dialéctica. Pero ya no se trata en Hegel de la integración “externa” del escepticismo que se daba en Descartes. Hegel integra el escepticismo como momento esencial de la dialéctica.

El filósofo alemán va más allá de la consideración metodológica. Considera al escepticismo un momento moral fundamental. Como veremos, constituye un momento de formación del sujeto por el cual éste toma distancia crítica de la norma y de lo dado, aunque el momento escéptico no será la última palabra. Y como veremos al hablar de la *Fenomenología*, Hegel llega a valorar al escepticismo a tal punto de considerarlo momento constitutivo del sujeto.

Las consideraciones de Hegel sobre el escepticismo, se han prestado y se prestan a la discusión filológica de la historia de la filosofía antigua: en efecto, ¿ha sido Hegel un fiel intérprete? Es discutible. Este problema surge con todos los grandes filósofos que realizan interpretaciones: difícilmente no lo hagan en forma especulativa, tal como sucede con Aristóteles respecto de sus predecesores o el mismo Heidegger, sin ir más lejos, respecto del texto hegeliano. Escapa a mi estudio determinar la corrección filológica de la interpretación hegeliana respecto del “antiguo escepticismo”. Podemos sin embargo establecer al respecto que Hegel no lee a los planteos escépticos desde una preocupación exclusivamente filológica, e inicialmente tampoco los lee en función de una construcción de su propio sistema. Más bien trata, en primer lugar, de entender el problema que plantean, profundizar con esos estudios la comprensión de la raíz histórico-filosófica de los escépticos contemporáneos suyos e intentar darles respuesta. De ello derivará también una distinción filológica de peso, la que establece en su primera publicación sobre el tema, entre escépticos “antiguos” y “modernos”. En segundo lugar, se trata de una lectura histórica en clave polémica: Hegel apunta así contra los escépticos actuales, más precisamente Gottlob Schulze.

Mi trabajo no versará sobre “Hegel y el escepticismo”: por lo que veremos es un tema demasiado amplio. Más bien toma como centro el concepto de experiencia tal como se encuentra expuesto en la Introducción en la *Fenomenología*, para el cual bastaran, por el momento, las referencias al escepticismo a fin de esclarecer el sentido del texto y su importancia reveladora para la obra en su conjunto. A su vez, creo que este acotamiento del tema será ulteriormente útil para una consideración de la relación de Hegel con el escepticismo en el conjunto de la obra de Hegel.

Según el autor de la *Fenomenología de Espíritu*, el saber filosófico debe relacionarse de modo pedagógico con la experiencia de la conciencia natural. No debe imponerse, sino que debe respetar la dinámica de verificación que la conciencia natural contiene en sí misma. Los motivos pedagógicos, en los cuales nos extenderemos más adelante, son reales y a la vez convergentes con el problema del escepticismo, al menos en dos elementos. En primer lugar, al afirmar que si se impusiese arbitrariamente la aseveración de la ciencia, ésta tendría tanto valor como la del saber vulgar, entramos de un nuevo modo en la situación de equipolencia escéptica. Sobre un tema se afirmaría una tesis sobre la contraria sin justificación convincente. En segundo lugar, la ciencia, según Hegel y a diferencia de Schuzle, más bien auxilia a la conciencia en la situación final de su propia equipolencia, cuando al término de su figura obtiene como resultado no ya el “escepticismo de la duda” sino el de la “desesperación”. La ciencia hace comprender que la nada a la que llega la conciencia es una nada determinada, es decir que tiene un resultado determinado.

El aspecto pedagógico de esta relación entre saber filosófico y ciencia, a través del itinerario fenomenológico – el saber tal como se manifiesta – evoca la mayéutica socrática. Tal como lo muestra una y otra vez el texto, la conciencia avanza paso a paso en el interior de su figura por medio de las preguntas que nosotros los fenomenólogos le hacemos. Pero lejos de terminar en la aporía – conviene recordar al respecto la ascendencia socrática reclamada por los primeros escépticos –, el itinerario de la conciencia se resuelve en una nueva configuración.

También Jacobi había aceptado el escepticismo, pero para mostrar las aporías – y usando una expresión más reciente – y la debilidad de la razón, que debía dejar así paso al fideísmo. A partir de la lectura que Kant hace de Hume y de la kantiana afirmación práctica de las ideas clásicas metafísicas, Jacobi pasaba a poner a los planteos de Hume, gracias al mismo Kant, al servicio de la fe. Éste es uno de los planteos que toma en consideración Hegel en *Glauben und Wissen* frente a Jacobi. Este escrito hegeliano plantea como uno de sus focos el problema del dualismo. En la *Fenomenología* el escepticismo como figura será interpretado en términos del dualismo que encierra. Pero la relación entre dualismo y escepticismo en la *Introducción*, en cambio, es mucho más compleja. Por ahora cabe decir que entre dualismo y escepticismo se encuentra una relación estrecha, si no esencial.

2. Tesis específica

Un estudio de la relación entre la filosofía de Hegel y el escepticismo tendría que extenderse al menos al examen de la entera *Fenomenología del Espíritu* y a la Introducción, los primeros apartados y diversos pasajes de la *Ciencia de la Lógica*. Luego debería estudiar detenidamente las diversas *Lecciones* de Hegel sobre el tema en la Universidad de Berlín. Sin embargo en el curso de mis investigaciones decidí tomar otra dirección, más acotada, pero creo más adecuada a los objetivos de una tesis doctoral y más precisa como aporte científico. Espero que resulte especialmente útil a quienes la lean, si tenemos en cuenta que la finalización de este trabajo coincide con el bicentenario de la publicación de la *Fenomenología del Espíritu*.

La tesis fundamental que defiendo es que la *Introducción* a la *Fenomenología del Espíritu* se encuentra filosóficamente constituida en atenta referencia a las objeciones que Gottlob Schulze había dirigido entre 1803 y 1805 al incipiente idealismo de Jena. Hegel revalorizó el escepticismo de Schulze a tal punto que podemos también afirmar lo siguiente:

1. La provocación de G. Schulze es la principal inspiradora de un cambio de rumbo en los planes filosóficos de Hegel: es muy probable que haya decidido Hegel comenzar por el problema del conocimiento antes de presentar su *Lógica* debido a las publicaciones de Schulze.

2. Los escritos de Schulze en esos años son los que generan la ruptura entre Schelling y Hegel.

3. La respuesta de Hegel a Schulze que constituye el texto de la *Introducción a la Fenomenología* no sólo consiste en objeciones, sino también en claras apropiaciones y reformulaciones de los tópicos del escepticismo presentados por el adversario alemán.

4. Si no se consideran las objeciones de Schulze, y la revisión y la revalorización que Hegel efectúa de ellas en la *Introducción a la Fenomenología*, corremos el riesgo de sostener que Hegel sigue manteniendo la desacreditación del nuevo escepticismo en función del antiguo del mismo modo que lo había hecho en el escrito de 1802. Se cae así en una comprensión distorsionada la relación entre la filosofía hegeliana y la corriente escéptica en su conjunto. Aquí sostenemos que, aún cuando no hay una inversión de signo en la distinción entre el “antiguo” y el “nuevo”, ella se relativiza y prácticamente desaparece.

3. La *Introducción a la Fenomenología* como texto clásico

El comentario de esta famosa *Introducción* ya constituye toda una tradición hermenéutica. Como sucede con los textos clásicos, difícilmente esté todo dicho. Pero con respecto a éste en especial, las dificultades nunca parecen quedar del todo aclaradas y explicitadas las sugerencias.

Desde el punto de vista hermenéutico sostengo aquí lo siguiente: la *Introducción a la Fenomenología* no se comprende suficientemente por medio de una reflexión meditativa del texto. Así ha procedido por ejemplo Heidegger, cuyo objetivo de lectura era más bien una apropiación del texto en clave de su propia posición - desde mi punto de vista siempre legítima desde el punto de vista especulativo. También han procedido de este modo, aún cuando más apegados tanto

al espíritu como a la letra de la filosofía de Hegel, la mayoría de comentarios que se encuentran sobre el texto. No digo que este procedimiento carezca de fecundidad. Pero sí quiero decir que es insuficiente y pretendo mostrarlo.

Mi posición al respecto es que la *Introducción a la Fenomenología del Espíritu*:

- es un texto especulativo;
- al mismo tiempo se encuentra profundamente enraizado en una controversia en la que pretende tomar parte (la discusión sobre el concimiento de lo absoluto y constitución de la filosofía primera);
- se sitúa principalmente frente a un contrincante en especial, Gottlob Schulze, sin menoscabo de la consideración de otros interlocutores;
- su autor busca fijar su posición peculiar y distinguirse de posiciones cercanas (léase en especial Schelling).

Por lo tanto se trata de un texto que se comprende mejor si leemos con esta perspectiva. La *Fenomenología* se presenta a nuestros ojos como un texto esotérico, plagado de dificultades, en una combinación notable entre oscuridad y profundidad. Al respecto confirmo como tantos otros que las dificultades son ciertas y que las oscuridades abundan. El mismo testimonio de Hegel lo confirma en diversas cartas apenas después de publicada la obra. Y luego, cuando hacia 1830 intenta revisarla para una nueva edición finalmente renuncia al objetivo. Es probable que la densidad de algunos pasajes haya necesitado de una concentración para comprenderlos que el mismo Hegel decidió no emprender, tal como lo documenta el segundo prefacio de la *Ciencia de la Lógica* al hablar de las dificultades con que se encontró en su revisión.

Pero aún con estas salvedades, creo que la comprensión de la *Introducción a la Fenomenología* dentro de la controversia con Schulze permitirá que el texto no resulte tan esotérico como suele considerárselo.

En el capítulo sobre la *Introducción* tuve especialmente en cuenta el comentario de expresiones puntuales de Andreas Graeser¹, últimamente muy utilizado entre los alemanes. También tuve en cuenta en forma general el comentario en francés de Alexis Philonenko². Ambos han estudiado los principales comentarios anteriores. Parece no haber todavía un comentario detallado en castellano. Graeser se limita a la *Introducción* (pues en otras publicaciones presenta exámenes de figuras específicas, por ejemplo, sobre el capítulo de la certeza sensible) y no pretende darle vuelo interpretativo. Philonenko, apoyado por su conocimiento de la filosofía de Kant y Fichte, comienza comentando el *Prólogo*. Es probable que, como señala, aunque el *Prólogo* haya sido la última parte que Hegel entregó a la imprenta, no signifique necesariamente que lo haya escrito después que el resto de la obra³. Pero de ese modo se puede llegar a argumentar cosas asombrosas. Siempre y cuando no tengamos un motivo filológico fuerte para fundamentarlo, hay muchas razones para sostener que fue escrito con posterioridad que a la

¹ G.W.F Hegel *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart, Reclam 1988.

² *Lecture de la Phénoménologie de Hegel. Préface – Introduction*, Paris, Vrin, 1993.

³ “...le Préface a été l’un des derniers textes revus par Hegel, ce qui ne veut pas encore absolument dire qu’elle ait été composée après les autres chapitres.” (109)

inversa. Puede que a Philonenko le resulte más adecuado a su exposición comenzar por el *Prólogo*. Yo creo que ese orden de exposición confunde, como espero mostrar oportunamente y, tal como sostendré en el último capítulo, podemos determinar una evolución conceptual importante del concepto de experiencia tal como lo encontramos en la *Introducción* a la formulación del mismo que presenta el *Prólogo*.

4. La introducción y el libro: *Ciencia de la experiencia de la conciencia y Fenomenología del Espíritu*

Ésta es la “*Introducción*”. Pero ¿introducción a qué? Obviamente a la *Fenomenología del Espíritu*. La pregunta no es ingenua y la respuesta no puede darse por descontada. Proviene del problema de la estructura de la obra, y de la cuestión de si Hegel respeta a lo largo de su redacción el plano original o no. Aquí me encuentro a favor en líneas generales con quienes sostienen que hubo un cambio del plan original en medio de la redacción de la obra⁴, aún cuando no me voy a detener en la discusión. El motivo es que mi trabajo está enfocado en la *Introducción* y considero que más bien servirá como otra prueba a favor de la posición de que ese cambio de plan es real.

Philonenko por ejemplo señala que la *Fenomenología* presenta dos partes: una que versa fundamentalmente sobre el conocimiento, la otra sobre la cultura. Pero tal como señala al pasar, la distinción subraya el carácter de ciencia de la experiencia de la conciencia, es decir, que al itinerario de ambas partes le subyace siempre el carácter de experiencia. Desde mi punto de vista el plan original de la obra llega hasta el concepto de espíritu, pero no preveía el desarrollo que efectivamente tuvo. La transición no se encuentra sin embargo recién en la sección del Espíritu sino ya apartados antes, cuando Hegel, de una reconstrucción de las figuras de la conciencia en función del objetivo de la *Introducción*, pasa a una lectura de la historia en su dirección aproximadamente cronológica en función de la estructura de la experiencia ya consolidada en la primera parte. Así, por ejemplo, la cuestión de la certeza sensible vuelve a aparecer en la figura de la Ilustración. Es decir, aunque hay un cambio de plan, éste ocurre gradualmente, no de un capítulo para otro. A medida que Hegel iba cerrando la parte originalmente planeada, surgía un nuevo plan que se iba entretejiendo en la escritura. Como a menudo sucede, el contexto de la escritura se vuelve también contexto de descubrimiento. Y en efecto, en la lectura de la *Fenomenología* podemos observar que lo cronológico e histórico comienza a aparecer tardíamente, no en los primeros capítulos. En la segunda parte (me refiero a la parte ideada por el plan posterior) la experiencia de la conciencia es entendida en forma no tan rigurosa como la principio. Este sentido más laxo se encuentra acompañado por el hecho de que el concepto de experiencia aparece a lo largo de la obra en forma cada vez más esporádica. Y aún así, Hegel sigue tomándolo como indicadora de los momentos fundamentales, para presentarlo nuevamente en La retoma en forma de recapitulación en la figura del Saber Absoluto y en el *Prólogo*.

⁴ Cfr. Por ejemplo M. Forster (1998) págs. 501 en adelante, que a su vez considera otras posiciones.

5. Fenomenología del Espíritu y psicología

Con el desarrollo de este trabajo quiero demostrar también, frente a la vieja acusación de Haym⁵, que la *Fenomenología* no se trata de una confusa psicología. No considera los acontecimientos mentales en sí mismos (aunque se llame en el primitivo anuncio “*Phenomenologia mentis*”⁶) sino en relación con su objeto, y en su intento por conocer el objeto de conocimiento y a sí mismos como sujetos del conocimiento, tal como lo explica posteriormente en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* en compendio, en los pasajes destinados a la *Fenomenología*.

Es ciencia antes que nada no por razón del método que sigue para exponer, sino por el hecho de que las características lógicas de la exposición fenomenológica, es decir, la necesidad y la inmanencia, son características del objeto mismo. La ciencia sólo reconstruye el itinerario de la conciencia desde ese punto de vista. La característica fundamental de la experiencia es la oposición sujeto-objeto. La *Fenomenología* expone cómo se supera esta oposición, no desde el punto de vista del *quid facti*, sino del *quid juris*, es decir, en la medida en que dicha oposición es utilizada de uno u otro modo para justificar posiciones teóricas.

Dando un paso más en esta afirmación: la consideración del punto de vista del *quid juris*, no sólo responde a la objeción de Haym, sino que reafirma incluso que Hegel busca exactamente lo contrario, es decir: que en esta ciencia de la experiencia de la conciencia toda explicación sea racional. Ya desde los escritos de Jena, Hegel le reprocha a Kant el deducir las categorías en última instancia de lo empírico y el considerar la vinculación entre ellas como no lógicamente necesaria; pone a Kant a la altura de Locke, al cual el mismo Kant a su vez había criticado por deducir las categorías de lo empírico. Resultará iluminador, para esta tesis en particular, la índole de la discusión que observaremos entre Hegel y Schulze.

La absolutización del aspecto *quid juris* va de la mano del intento de los poskantianos – invitados en cierto sentido por el mismo texto de Kant – de deducir las categorías de un único principio. La formulación más consagrada en la poskantiana se encontraba en el principio de la conciencia de Reinhold.

Al respecto mi posición es la siguiente. Por este objetivo del idealismo alemán se explica también la estructura de la exposición de la primera parte de la *Fenomenología*. El hecho de que la distinción de las facultades en la *Fenomenología* no parte *de facto*, sino que es expuesta genética y dialécticamente, obedece al intento de asegurar la deducción de todas las determinaciones de un único principio, en continuidad, sin rupturas lógicas. Cada capítulo es un enriquecimiento progresivo de los factores constitutivos de la conciencia, pero no como facultades *de facto*, que se imponen a la conceptualización, sino como distincio-

⁵ Haym, R.: *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie*. Berlin 1857. 2. verm. Aufl. Leipzig 1927. Nachdruck Darmstadt 1962.

⁶ Im Wintersemester unterscheidet Hegel dann zwischen der spekulativen Philosophie und einer vorangehenden Phänomenologie des Geistes, die den ersten Teil eines Buches über das System der Wissenschaft bilden soll: „Logicam et Metaphysicam s. Philosophiam speculativam, praemissa Phaenomenologia mentis ex libri sui: System der Wissenschaft, proxime proditura parte prima [...]“ (Bonsiepen, XVIII)

nes efectuadas en el seno de la conciencia en función de su progreso teórico, como conciencia de sí misma.

6. La justificación del punto de partida de la *Introducción* a la *Fenomenología*

Parecería arbitrario partir de la estructura de la conciencia como algo dado. Es de algún modo la teoría del momento (“si recordamos...” señala la *Introducción*). Reinhold fue quien formuló inicialmente el principio de la conciencia, tal como veremos en nuestro comentario de la *Introducción*. Hegel presentará allí texto sus variaciones. Como veremos en el capítulo respectivo, la variaciones de Hegel no se efectúan directamente sobre el principio de Reinhold, sino sobre éste mediado por la reformulación de Schulze en el escrito *Die Hauptmomente*.

Sin embargo, la justificación de este punto de partida no se queda tampoco en el *quid facti*. Hegel es conciente de esta posible objeción y advierte que la justificación completa la dará el entero recorrido que esa estructura inicial hará posible hasta llegar al absoluto. En su revisión de la *Fenomenología*, que Hegel abandona, anota que es la “aplicación del método a la conciencia”. Análogamente procede el filósofo en la filosofía de la historia, donde da por sentado “el pensamiento de la razón”, que ha tenido su justificación en otro texto pero que también se la dará y confirmará el camino completado.

7. Estructura de la presente tesis doctoral. Itinerario de la justificación

Dado que el período que va desde 1790 hasta 1807 puede ser caracterizado, siguiendo la expresión de un estudioso⁷: “la lucha por la herencia de Kant”, el primer capítulo presenta en qué consiste esta herencia, en lo que resulta pertinente para nuestro tema de estudio. La *Introducción* a la *Fenomenología* puede ser ubicada dentro del ámbito de la disputa por la herencia kantiana. El término central de la *Introducción*, “experiencia” es uno de los términos clave de la *Crítica de la Razón Pura* y de la obra de Kant en general. Por eso presento en este capítulo una reconstrucción de la noción de experiencia en esa *Crítica*, profundizando en aquello que respecta a la distinción de las funciones entre el intelecto y los sentidos. Aprovecho este capítulo para presentar un escrito de Kant poco conocido sobre la experiencia, con el que me encontré en el curso de mis investigaciones: *Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken ?* (1788-1791). Luego veremos tanto la apercepción originaria, que es el antecesor del principio de la conciencia, y la tensión en la que Kant coloca esta función. En el tercer punto presento una serie de características de la experiencia kantiana.

El objetivo fundamental de este capítulo queda planteado en los puntos restantes. De la experiencia vamos al límite con que se encuentra; la razonabilidad de las objeciones del escepticismo, el problema de la cosa en sí y la imposi-

⁷ „Der Kampf um das Erbe Kants“, título de un capítulo: en W. Bonsiepen: *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hege*. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, Philosophische Abhandlungen. Band 70.

bilidad de conocer el Absoluto. Quedarán planteados así los desafíos que darán lugar al idealismo alemán.

El segundo capítulo es un examen detenido sobre el escrito de Hegel de 1802: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, publicado en el *Kritisches Journal der Philosophie*, editado conjuntamente con Schelling, y que de ahora en adelante denominaré *Escrito sobre el Escepticismo*. Este escrito es una reseña crítica de un libro en ese entonces publicado por Gottlob Schulze: *Kritik der theoretischen Philosophie*, que a la fecha habían sido publicado dos volúmenes y anunciaba un tercero.

Entre segunda edición la *Crítica de la Razón Pura* y este escrito pasan quince años de intensa polémica entre filósofos como Reinhold, Fichte, Beck, Maimonides, Jacobi y el mismo Schelling llega a participar. Pero un libro había tenido una repercusión especial: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Profesor Reinhold in jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*. Aparecía como anónimo. El autor era Schulze y fue bien leído por todos, en especial por Fichte, quien publica del libro una reseña. En 1801 publica Schulze el libro, también dirigido contra la filosofía de Reinhold, que es objeto de la reseña de Hegel.

No dediqué un capítulo a estas tres publicaciones por diversos motivos. En primer lugar, un motivo obvio que es la extensión. El trabajo de tesis se hubiese hecho demasiado extenso. La investigación dentro de una controversia tan compleja como es el caso de la discusión poskantiana impone no pocos recortes. Pero en segundo lugar, porque conceptualmente se podía hacer un corte en 1802. El escrito de Hegel es una reseña que presenta su autonomía incluso respecto de la obra reseñada, y nos facilita la tarea. El escrito de Hegel es demasiado extenso como reseña y abunda en las referencias a la obra. Su autonomía fijar el punto de partida de del debate cuya segunda etapa y su constitución como controversia se consolidan con la respuesta de Schulze en sus *Aphorismen über das Absolute* y que se concluye al parecer con la *Fenomenología del Espíritu*. Es muy difícil hacer cortes en la historia de un debate pero creo que en este caso estamos fijando el punto de partida en un momento adecuado. Podemos de este modo dejar el *Aenesidemo* y *Kritik der theoretischen Philosophie*, ambos de Schulze, y la *Reseña* de Fichte para su clasificación dentro de una etapa anterior. Si las tres obras nombradas se encuentran dentro de la discusión de la filosofía kantiana, el escrito de Hegel inaugura la discusión entre el escepticismo y el “nuevo” idealismo, tal como lo denomina Schulze en 1805 y al cual explícitamente considera como nuevo adversario.

Hegel no nombra a Schulze en la *Introducción* a la *Fenomenología* – como no nombra por otra parte a ningún filósofo. Schulze tampoco – por lo que he podido investigar – nombra a Hegel, en ninguno de sus escritos. Puesto que de lo que se trata en este trabajo es fundamentalmente probar que a la *Introducción* le subyace una controversia entre ambos filósofos, el tercer capítulo se detiene en mostrar las dificultades que tienen los contemporáneos de Hegel y Schulze para identificar al verdadero autor de los escritos publicados en el *Kritisches Journal* en

1802. Schulze llega a pensar que el autor del *Escrito sobre el Escepticismo* de 1802 es Schelling, como del *Kritisches Journal* en general. Como veremos Schelling en su referencia a Schulze en 1806 no aclara el equívoco. Sólo Jacobi parece sospechar la pluma de Hegel en el escrito *Glauben und Wissen*, publicado posteriormente al *Escrito sobre el Escepticismo* en el mismo *Kritisches Journal*.

El cuarto capítulo expone detalladamente el ataque de Schulze al nuevo adversario que había surgido en el horizonte académico a través del *Kritisches Journal*, y que en el *Escrito sobre el Escepticismo* pretendía dirigirle una crítica demoledora. Lo cierto es que la crítica inicial de Hegel que tan demoledora no resultó. Los *Aforismen über das Absolute*, publicado en forma anónima como el *Aenesidemo* de 1792, resulta una crítica irónica, inteligente y de efectos destructivos para la posición del *Kritisches Journal*, y en especial para Schelling, al que Schulze cree autor del *Escrito sobre el Escepticismo*. El escéptico alemán toma como referencia los escritos de Schelling sobre el absoluto y el modo propio de conocerlo, la intuición intelectual. Pero en forma indirecta alcanza a lo sostenido por Hegel en algunos pasajes del *Escrito sobre el Escepticismo* y lo que en líneas generales se presentaba oficialmente como la filosofía de la identidad, la sucesora con Schelling y Hegel del lugar dejado por Fichte en Jena. Este escrito anónimo ubicado en ese entonces por F. Bouterweks, tuvo fuerte impacto en el público académico. Y al parecer necesitó de algunos años de reflexión por parte de los afectados para recibir respuesta.

Como si semejante ataque fuese insuficiente, en 1805 Schulze publica otro escrito, *Die Hauptmomente der skeptische Denkart. Über die menschliche Erkenntniss*, nuevamente en la revista de Bouterweks. Su análisis conforma el capítulo quinto del presente trabajo de tesis. El artículo consiste en nueva exposición sobre el escepticismo, de índole general. Más adelante presenta también una revisión crítica de algunos sistemas filosóficos sobre la base de los fundamentos expuestos en los primeros párrafos. El adversario privilegiado en extensión de páginas y como objeto de la agudeza de crítica - que por momentos se vuelve casi desprecio - de Schulze, es nuevamente el idealismo de Jena.

En 1806 encontramos una débil respuesta de Schelling en algunos pasajes, en tono conciliatorio con Schulze, en su escrito *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*. Que a Hegel la respuesta de Schelling le haya afectado negativamente o no, es una cuestión difícil de responder con exactitud, aún cuando objetivamente tendría sus argumentos para hacerlo. Pero sí es evidente que los puntos en los cuales Hegel tomará distancia de Schelling son exactamente los mismos sobre los cuales Schulze les había dirigido sus principales objeciones. Si a menudo se cita la distancia que toma Hegel de Schelling en la *Fenomenología*, sobre todo en las citas del *Prefacio*, no se explica adecuadamente, sin embargo, el por qué y el cómo. La reconstrucción del debate con Schulze puede ayudar a comprenderlo. De este modo la exposición de la *Introducción* a la *Fenomenología* en el capítulo sexto de esta tesis se concentra en el análisis de la influencia de las objeciones de Schulze en la elaboración de Hegel de su propia postura y su diferenciación de la de Schelling.

Sin embargo, lo más sorprendente no es, a mi modo de ver - y creo que objetivamente para las investigaciones sobre la *Fenomenología* - el distanciamiento de

Hegel respecto de Schelling. Lo más notable es más bien la apropiación que hace Hegel de ciertas ideas y planteos del mismo Schulze. En este sentido, veremos cómo la integración del escepticismo dentro del itinerario de la conciencia que presenta Hegel en la *Introducción* conlleva la integración por parte de Hegel de ciertos planteos de Schulze en su propia filosofía, la cual se abrió paso por primera vez con este libro, la *Fenomenología del Espíritu*. Esta apropiación se produce en el concepto de experiencia, en donde convergen la teoría de la estructura y dinámica de la conciencia, el problema del conocimiento del Absoluto y la integración, dentro de esa estructura y de esa dinámica, del planteo escéptico, de modo que el conocimiento del Absoluto resulte efectivamente alcanzable.

La exposición del sexto capítulo sería suficiente para una demostración de lo sostenido por esta tesis. En el séptimo y último capítulo presento de modo complementario algunas cuestiones resultan importantes para considerar el mapa más amplio en el que se encuentran los temas de la *Introducción* a la *Fenomenología*. En la exposición sobre la figura de la *Certeza Sensible* Hegel agrega algunas consideraciones que sirven para confirmar las tesis sostenidas en el capítulo anterior. Luego proporciono un breve comentario sobre el escepticismo como figura específica de la *Fenomenología del Espíritu*, pues dadas las tesis sostenidas, necesitaba cierta aclaración. El examen de la lectura hegeliana del escepticismo finaliza en este trabajo de tesis con algunas referencias a las *Lecciones de Historia de la Filosofía* de Hegel. Retomando el concepto de experiencia, paso a considerar las otras dos formulaciones que se encuentran en la *Fenomenología*, esto es, en el Saber Absoluto y en el *Prólogo*. Sostengo al respecto que existe una evolución desde una lectura epistemológica de la experiencia, tal como se presenta en la *Introducción* a la *Fenomenología*, hacia una lectura ontológica de la misma, tal como en cambio la encontramos en las otras dos formulaciones. Esta evolución y, finalmente, ulterior preferencia de Hegel por la formulación en términos ontológicos de la experiencia es de algún modo la responsable de la desaparición progresiva de la formulación de la *Introducción* en el resto de la obra de Hegel y de, nada más y nada menos, que de la sustitución de la *Fenomenología* como introducción al sistema, tal como podemos constatar por su ubicación arquitectónica en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. A modo de final, presento algunas consideraciones en la que me permito sugerir, más allá de las referencias textuales estrictas, algunas comparaciones entre la posición de Kant, Schulze y Hegel respecto del significado de los límites de la experiencia.

Los términos me han obligado a sacrificar bastante material destinado a recorrer estos problemas en ulteriores direcciones. Un examen más detallado de la obra de Schelling de esos tiempos, un examen más detenido del escepticismo antiguo en la *Fenomenología del Espíritu* y de la evolución del concepto de experiencia dentro de la obra y luego de ella, la influencia de las ideas de Schulze en la *Ciencia de la Lógica*, todo eso quedará para otra oportunidad.

EL LEGADO DE KANT

“¿Qué significa *para Hegel* experiencia? (...) ¿de dónde toma, pues, Hegel, su concepto de experiencia que, manifiestamente, resultó serle totalmente propio?” (Heidegger)⁸

Introducción.

Dos hitos en la filosofía clásica alemana: la *Crítica* y la *Fenomenología*

Cuando se escribe un trabajo sobre un concepto específico de la historia de la filosofía, suele anteponerse a la exposición del tema una génesis histórico-conceptual del término en cuestión. Dicha introducción no formaría parte del tema propiamente dicho, pero nos proporciona el contexto adecuado para su comprensión.

Aquí sin embargo el filósofo nos impone la tarea como algo casi obligado. El concepto de experiencia de Hegel pretende retomar y dar una explicación más profunda y comprensiva de “lo que se suele entender por experiencia”, tal como señala la *Introducción* a la *Fenomenología del Espíritu* (Meiner s.67, 7)⁹.

“Lo que se suele entender por experiencia” sería en principio lo que de algún modo codifican los diccionarios del uso de la lengua alemana de ese entonces. Pero como veremos, se refiere sobre todo a lo que los filósofos que intervienen en el debate de la filosofía poskantiana entienden y discuten hacia fines e inicios de 1800. Con su nueva teoría, Hegel busca proporcionar un concepto abarcador de los sentidos del término que hasta entonces estaban en circulación filosófica. Dichos sentidos convergen y son discutidos a partir de un hito fundamental de la filosofía moderna que es la filosofía crítica trascendental de Kant, tal como ésta queda expuesta en la *Crítica de la razón pura* (en adelante también *KrV*).

Las variaciones del concepto de experiencia posterior a la filosofía kantiana dependen estrechamente de la discusión de temas como el estatus de la cosa en sí, el problema del límite, y de la cuestión de hasta qué punto el sujeto puede generar por sí solo las categorías con las que entendemos, y según algunos, producimos nuestro conocimiento y la realidad que decimos conocer. El concepto que nos ocupa se encuentra tradicionalmente ligado a las posiciones realistas y, hacia fines del siglo XVII, especialmente al empirismo inglés. En la medida en que se tome distancia del realismo o del empirismo, notaremos que el concepto de experiencia tiende a volverse secundario, tal como lo muestra su lugar arquitectónico en las filosofías racionalistas de los siglos XVI al XVIII. Al momento de escribir la *Fenomenología*, la experiencia no es el concepto fundamental en el

⁸ M. Heidegger, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Curso del semestre de invierno. Friburgo, 1930-31*. Edición de Ingtraud Görland. Traducción, introducción y notas: Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde. Madrid, Alianza Editorial, 1992. De la edición alemana en Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1980: *Hegels Phänomenologie des Geistes*.

⁹ „...was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt“ párrafo 15.

debate filosófico; más bien es tratado como un concepto residual, del que se pretende prescindir. Hacia 1806, sin embargo, Hegel considera que es fundamental retomarlo, quizás justamente por este carácter residual, pero irreductible al fin. Así “*Erfahrung*” es una de las tres palabras que componen el título originario de la obra: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. [*Erster Theil. Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns*] (cfr. *Meiner* s.547)].

En esta primera parte de la tesis expongo un bosquejo del itinerario que realiza el concepto de experiencia en Kant y en la transición hasta la *Fenomenología*. Hablo de “bosquejo” porque se trata del trabajo de reconstrucción de un itinerario bastante complejo y que no está tematizado como tal. Para trazarlo fue necesario explorar transversalmente la filosofía kantiana y post-kantiana, y sin duda sería útil una profundización aún más detallada.

Parte de la dificultad de la lectura de la Introducción de la *Fenomenología* se debe, como espero mostrar, a que los términos fundamentales parecen salir de la momentánea inspiración del autor. Sin embargo al revisar el itinerario de la filosofía poskantiana, sus significados adquieren luminosidad. Considero que, en la filosofía clásica alemana, Hegel constituye otro hito a la altura de Kant en la concepción del término “experiencia”. En lo que respecta a este concepto al menos, nuestro filósofo es quien lleva a cabo de la manera más lograda la dirección “idealizante” que había tomado la corriente principal de la filosofía poskantiana.

Declara Kant hacia 1783 en los *Prolegómenos*:

Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Thürme und die ihnen ähnliche metaphysisch-große Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung... (Kant *Prol.* IV373, Anm. 1)

Veinticuatro años más tarde, sintetiza Hegel lo acontecido en los últimos siglos, y en especial en la filosofía reciente, en un breve pasaje del Prefacio de la *Fenomenología*:

Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichtume von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in dieser Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Überirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche *Erfahrung* genannt wurde, interessant und geltend zu machen. - Jetzt scheint die Not des Gegenteils vorhanden, der Sinn so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. (Hegel, *PhG* *Meiner* 8, 15-30)

Aunque según la nota de la edición de *Meiner* la alusión se dirigiría en especial a F. Bacon, al cual Hegel denomina en las *Lecciones de Historia de la filo-*

sofía al “*Heerführer der Erfahrungs-Philosophie*” (cfr. Nota 8,27, s.559) la alusión alcanza perfectamente a Kant, al cual, si bien Hegel no lo considera el “*Heerführer*” de los filósofos de la experiencia, sí lo presenta como quien junto a Fichte (si bien luego relativizará la afirmación sobre este último) consagran al empirismo en la filosofía alemana (*Glauben und Wissen*, Suhrkamp s. 95-96):

...die Kantische und Fichtesche haben sich wohl zum Begriff, aber nicht zur Idee erhoben, und der reine Begriff ist absolute Idealität und Leerheit, der seinen Inhalt und seine Dimensionen schlechthin nur in Beziehung auf das Empirische und damit durch dasselbe hat und eben den absoluten sittlichen und wissenschaftlichen Empirismus begründet...

Veamos entonces qué nos presenta Kant en la *Crítica*, para comprender mejor en qué términos se selló aquel período del pensamiento que según el mismo Hegel obligó al “ojo del espíritu a dirigirse a lo terrenal y permanecer en ello”, tornando “interesante y valiosa la atención al presente como tal”, a la que se daba el nombre de “*experiencia*”; para hacerlo de tal modo, que “se necesitará la misma violencia para elevar [al espíritu] de nuevo”, de “tan fuertemente enraizado en lo terrenal” que se encuentra.

Porque justamente de esa elevación se necesita, en los tiempos posteriores a Kant. Esta necesidad, en la cual ha desembocado la filosofía poskantiana y la cultura del momento, es la antesala de una época nueva, época en gestación, al parecer casi evidente a todos los pensadores:

Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung (*PhG*, Vorrede, Meiner 9,35)

Esta nueva época es parte de la vida del espíritu en donde se encuentra la filosofía en 1806. Kant ha constituido el término de un momento fundamental de esta vida del espíritu y Hegel probablemente constituya el siguiente. Lo que sucede a partir de la concepción kantiana, hasta el sintético relato de Hegel que hemos citado, es el objeto de exposición de los capítulos siguientes.

El concepto de experiencia en la *Crítica de la Razón Pura*.

Al preguntar sobre el concepto de experiencia en Hegel, tal como hemos transcrito en el epígrafe de esta sección, Heidegger se pregunta a continuación: “¿Al menos no estará el concepto hegeliano en *conexión* con el concepto kantiano y su problemática?” El desarrollo de la respuesta de Heidegger parece suponer que no.

Tomada en su conjunto, la filosofía kantiana constituye una de las bases de la que parte Hegel para la *Fenomenología del Espíritu*. Pero aparte de esto podemos afirmar también que ambos conceptos de experiencia, el kantiano y el hegeliano, están en conexión, si bien indirecta. Y en este apartado lo verificaremos.

La *Fenomenología* sigue la ruta idealizante de la que hablamos más arriba. Es Fichte quien inaugura oficialmente esta dirección con su *Doctrina de la Ciencia*. La interpretación idealista que hace de la *KrV* no es del todo arbitraria, tal como hemos de mostrar. El mismo Kant advertía la posible lectura en clave idealista “absoluta” (aunque no es ese el término que utiliza) y con preocupación. El filósofo de Königsberg se esmera por aclarar que su doctrina es el idealismo trascendental, no un idealismo extremo. La segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* y las discusiones posteriores lo documentan y la *Declaración relativa a la Doctrina de Fichte* (1799)¹⁰ pudo hacer poco para frenar la dirección idealizante. De hecho, son incluso los mismos “kantianos” los que la favorecen (Beck, Reinhold, y Maimon entre otros), como veremos oportunamente. En nuestro recorrido por la *KrV* haremos notar algunos de los elementos que dan pie al surgimiento del idealismo absoluto y la concepción de la experiencia en la *Fenomenología*.

Al afrontar la *KrV* nos encontramos con una dificultad especial. Hablar del concepto de experiencia en esta obra es hablar de ella prácticamente en su totalidad. Así sucede con el famoso libro de Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1885). En ningún momento el libro se concentra específicamente en el concepto de experiencia, como podríamos esperar por el título: se trata más bien de un comentario a la entera *Crítica de la Razón Pura*.

El método que voy a adoptar, más bien, es el de tomar las formulaciones explícitas que el filósofo de Königsberg hace del concepto en la *KrV*, y de allí poner de manifiesto la concepción kantiana y las características fundamentales. La lectura directa de la *Crítica*, aparte de darnos la voz directa de Kant sobre el tema, nos permitirá contactarnos en forma fresca con algunas de las sugerencias que encontraron los filósofos poskantianos en la lectura de la obra, entre ellos Reinhold, Fichte, Jacobi y Schulze.

Indudablemente los especialistas en Kant encontrarán la forma de contraargumentar a las objeciones del poskantismo. El neokantismo, por ejemplo, constituye una renovación de Kant que tiene en cuenta dichas objeciones. Esto no significa necesariamente que las hayan afrontado con éxito, y no es éste el lugar para juzgarlo. Pero aquí quiero entrar más en el Kant que encontraron los poskantianos, que no estaban al tanto de los escritos póstumos, ni de las reflexiones me-

¹⁰ Akad. Ausg. XII. Trad. Esp. En W. Kauffmann, *Hegel*. Madrid, Alianza, 1973

todológicas de Kant al margen de sus trabajos, ni quizás leyeron su obra con la exactitud filológica con que se leen hoy los escritos de su época que tenemos al alcance.

Es conveniente acceder entonces al primer impacto de la obra. Al hacerlo repasaremos temas muy conocidos, como la distinción puro/empírico, o juicios a priori y a posteriori, que al que ha leído la obra de Kant le resultarán obvios, aunque no necesariamente agotada su interpretación. A su vez dejaremos de lado cuestiones muy conocidas como la exposición del conjunto de las categorías. Pues lo que nos interesa aquí es recorrer sintéticamente la significación del concepto central.

Para no limitarme al estudio directo, tendré presente, en sus elucidaciones filológicas y en su interpretación de fondo, al libro de Helmut Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*, publicado en 1970, y de reconocido valor entre los especialistas¹¹. La lectura del libro de Holzhey nos permitirá disipar algunas dudas que surgen a nivel filológico e ir directamente a las características de la concepción kantiana de la experiencia que exceden las formulaciones explícitas del filósofo prusiano. También tendremos en cuenta la noción de Holzhey que toma de Heidegger de “experiencia del pensamiento” [*Denkerfahrung*] con la que va más allá de lo que Kant entiende explícitamente por “experiencia” pero que resulta útil para la comprensión del origen de la filosofía trascendental en su conjunto.

¹¹ Tomé como referencia la versión italiana, que agrega una introducción inédita. Por parte de Holzhey y repasa los temas años después de su publicación.

1. Las formulaciones kantianas del concepto de experiencia en la *Crítica de la Razón Pura*

Para ubicar las formulaciones explícitas de Kant en la obra me serviré del registro de la edición más reciente de la *Meiner Verlag*¹². Allí distingue las definiciones más generales (*allgemeinste*), en segundo lugar las más determinadas (*bestimmter*), luego las aún más determinadas (*noch bestimmter*) y por último un elenco de algunas características específicas del concepto a lo largo de la obra. Nosotros partiremos aquí de las definiciones generales, que nos suministrarán el material de base para nuestras ulteriores indagaciones y sus resultados respectivos. El examen mostrará que la clasificación de la edición *Meiner* que sigue un orden lógico también es útil para agrupar los niveles de significación.

Teniendo en cuenta la oportuna advertencia de Cassirer seguiremos relativamente el orden de aparición de los conceptos en la obra:

Si acogemos la definición de los juicios analíticos y sintéticos, el concepto de la EXPERIENCIA [el subrayado es mío, M.S.] y de lo apriorístico, los conceptos de lo trascendente y de la filosofía trascendental tal y como se exponen en las primeras páginas de la *Crítica de la Razón Pura* con la idea de que estamos ante monedas acuñadas de valor inalterable, necesariamente nos extraviaremos a medida que nos internemos en la obra. Constantemente vemos cómo el autor aborda de nuevo investigaciones que parecían enteras y terminadas, cómo completa, amplía y hasta a veces hace cambiar totalmente explicaciones ya dadas, cómo aparecen de pronto entrelazados, bajo un aspecto totalmente nuevo y en el que cambia también sus sentido inicial, problemas que al principio se presentaron sueltos.

Y sin embargo, en el fondo, no cabe duda de que esta mutabilidad es la única manera natural y necesaria de presentar los problemas, pues atestigua mejor que nada que nos hallamos todavía en medio de un proceso vivo y en plena gestación del pensamiento. Muchas de las cosas que consideradas como resultados pueden resultar absurdas y contradictorias se aclaran cuando se las enfoca dentro del proceso de gestación y en el conjunto de él¹³.

Para mostrar las fluctuaciones de las que habla Cassirer y que de hecho existen entre las diversas formulaciones, tal como se podrá observar, haremos referencia en cada una de ellas al contexto en el que se sitúan.

a) Definiciones generales: la experiencia como “conocimiento empírico”

Kant presenta una serie de definiciones generales de “experiencia”, y todas la caracterizan como “conocimiento empírico” (*empirische Erkenntnis*). Tomadas estrictamente como definiciones, no dicen mucho más que plantear la equivalencia entre “experiencia” y conocimiento empírico”. Aún así, en cada una de las formulaciones, de acuerdo al contexto, se acentúa uno u otro aspecto de la

¹² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1998. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann.

¹³ E. Cassirer, *Kant, Vida y doctrina*. México, Fondo de Cultura de Económica. (1918) 1974, segunda reimpr.; pág. 174.

función de la experiencia en el sistema de la *Crítica*. Cinco de las seis definiciones en las cuales se concibe a la experiencia como “conocimiento empírico” se encuentran todas a lo largo de la *Analítica Transcendental*.

1. Una primera definición [B147] se encuentra en el §22, que lleva como título la siguiente tesis: “*Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung*”. Como se sabe éste es uno de los principios fundamentales de la concepción trascendental kantiana. Allí la definición de experiencia es la siguiente¹⁴:

Folglich liefern uns die Kategorien vermittelt der Anschauung auch keine ERKENNTNIß von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d.i. sie dienen nur zur Möglichkeit EMPIRISCHER ERKENNTNIß. Diese aber heißt ERFAHRUNG.

Sin la aplicación de las categorías a intuiciones empíricas, no hay conocimiento de las cosas. Pero también señala que el conocimiento empírico parece ser *el único posible*, tal como veremos en la próxima definición, y es lo que se llama experiencia.

2. Una segunda definición del estilo [B166] se encuentra más adelante en el § 27, que lleva como título “*Resultat dieser Deduction der Verstandesbegriffe*”:

Wir können uns keinen Gegenstand DENKEN, ohne durch KATEGORIEN; wir können keinen gedachten Gegenstand ERKENNEN, ohne durch ANSCHAUUNGEN, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind ALLE unsere Anschauungen SINNLICH, und diese Erkenntniß, so fern der Gegenstand derselben GEGEBEN ist, ist EMPIRISCH. EMPIRISCHE ERKENNTNIß aber ist ERFAHRUNG.

No se puede *pensar* un objeto sin categorías; a su vez no podemos *conocer* los objetos pensados sin *intuiciones* que correspondan a aquellos conceptos. *Todas* las intuiciones son *empíricas*. Y esto significa a su vez que el objeto *viene dado*. Kant parece equiparar lo empírico (*empirisch*) a lo sensible (*sinnlich*). Pero visto el pasaje en conjunto, el autor está presentando una estructura equilibrada por dos elementos indispensables.

3. La tercera definición general [B218] se encuentra en el apartado que lleva como título “3. *Analogien der Erfahrung. Das Princip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Beweis.*”

ERFAHRUNG ist ein EMPIRISCHES ERKENNTNIß, d.i. EIN ERKENNTNIß, DAS DURCH WAHRNEHMUNGEN EIN OBJECT BESTIMMT.

Nuevamente aquí Kant describe a la experiencia como “conocimiento empírico” a secas. Pero inmediatamente aclara qué entiende por conocimiento empíri-

¹⁴ Los subrayados en versalita son míos (MS).

co: es una síntesis de las percepciones¹⁵. Aquí se preocupa por resaltar que el elemento vinculante de la síntesis no aparece a la percepción. Es lo que notaba ya Hume al analizar, por ejemplo, las “ideas” de causalidad o la de sustancia. Según lo expone en los primeros capítulos del *Treatise of human nature*, el elemento de vinculación entre las distintas impresiones no era ella misma una impresión. Por lo visto Kant entiende a la experiencia como “síntesis” o también como “unidad sintética de la multiplicidad de las percepciones, que se efectúa en la conciencia”. Esta síntesis es el elemento esencial que permite que el conocimiento de los objetos de los sentidos se denomine *experiencia* (so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich).

En el pasaje citado hay una oscilación importante en cuanto a la noción que nos interesa. Hacia la mitad señala que “*Nun kommen zwar in der ERFAHRUNG die Wahrnehmungen NUR ZUFÄLLIGER WEISE zu einander, so daß keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann...*”. No es ésta la concepción de experiencia de Kant, como la misma continuación del texto lo demuestra. Más bien remite a una noción común de experiencia, bastante conocida, entendida como una unidad no necesaria de las percepciones. Es cierto que se trata de un aspecto de la experiencia que lejanamente evoca la concepción aristotélica: “muchos recuerdos referentes a una misma cosa dan por resultado una experiencia” (*Metafisica* 981^a), dejando de lado aquí la consideración de otros aspectos que Aristóteles le asigna. En especial para el Estagirita la experiencia llega sólo a generalidades empíricas y se diferencia de la técnica y la ciencia en que éstas tienen conocimiento de las causas. Sin embargo, el problema de hallar del vínculo que establece el carácter necesario, no es peculiar de Aristóteles – más bien le interesa hallar las causas - sino del análisis humeano de las ideas. Kant está retomando la concepción de Hume. Lo notable es que no desecha la concepción del filósofo de Edimburgo, sino que la transforma en un momento de su propia concepción, que Kant recupera líneas después: “*so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich*”. Según el párrafo citado, la experiencia no sólo aprehende la mera sucesión en el tiempo, a la cual se limitan las dos formas de la intuición pura, sino la capta intelectivamente, es decir, por medio de las categorías del entendimiento. La experiencia sería, en conclusión, el conocimiento

¹⁵ Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtsein enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne, d.i. der Erfahrung (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne), ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weise zu einander, so daß keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann; weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, aber keine Vorstellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt im Raum und Zeit, in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältniß im Dasein des Mannigfaltigen nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objectiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann: so kann die Bestimmung der Existenz der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch *a priori* verknüpfende Begriffe geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Nothwendigkeit bei sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

empírico de los objetos, no limitado a las coordenadas espacio-temporales sino que LOS ENTIENDE, ya sea en términos de permanencia (*Beharrlichkeit*), sucesión (*Folge*) o temporalidad (*Zugleichsein*).

4. La cuarta definición [B234] dentro del texto comprendido bajo el título: „*B. Zweite Analogie. Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität. Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. Beweis.*“

Also ist nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Causalität unterwerfen, selbst ERFAHRUNG, d.i. EMPIRISCHES ERKENNTNIß von denselben, möglich; mithin sind sie selbst als Gegenstände der Erfahrung nur nach eben dem Gesetze möglich.

Esta definición específica para el caso de la causalidad lo dicho en la definición anteriormente aludida [B218] en forma general para las analogías de la experiencia. Y en forma más general aún podemos decir que el principio ya es enunciado en el segundo prólogo de la obra [BXVIII], donde señala que “...*Erfahrung selbst eine Erkenntnißart ist, die Verstand erfordert...*”. Principio con el cual establecemos entonces que para Kant definitivamente no hay experiencia sin entendimiento: las percepciones sin entendimiento constituyen sólo un momento del conocer.

5. Una quinta definición general [B276-7] la encontramos en el apartado que lleva el título: “*Widerlegung des Idealismus. Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir. Beweis. Anmerkung I*“. Este párrafo fue agregado enteramente en la segunda edición, y en él vuelve a señalar de paso la experiencia como “conocimiento empírico” en general¹⁶.

Aquí, aparte de volver a establecer la mencionada equivalencia, distingue Kant dos tipos experiencias, una externa (*äußere Erfahrung*) y una interna (*innere Erfahrung*), y la interna es sólo posible en la medida en que es posible la externa. Pues sin la experiencia externa no habría posibilidad de determinación concreta en el tiempo, y sin esta determinación concreta no hay experiencia interna tampoco. Con este argumento, que aquí obviamente hemos simplificado, Kant procura dar una solución al “escándalo de la filosofía y de la razón humana en general” [BXL], que consiste en no poder salir del ámbito de su propia conciencia. Veremos cómo Hegel en la Introducción a la *Fenomenología* retoma esto positivamente.

¹⁶Allein hier wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei,* //B277// daß nur vermittelt ihrer zwar nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d.i. innere Erfahrung, möglich sei. Freilich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjects in sich schließt, aber noch keine Erkenntniß desselben, mithin auch nicht empirische, d.i. Erfahrung; denn dazu gehört außer dem Gedanken von etwas Existirendem noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d.i. der Zeit, das Subject bestimmt werden muß, wozu durchaus äußere Gegenstände erforderlich sind, so daß folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist.

El agregado “Refutación del idealismo” obedece a una preocupación creciente en el filósofo prusiano, que lo mueve a hacer en la segunda edición de la *Crítica* algunas de sus más importantes modificaciones. Esta preocupación consista probablemente en la posibilidad que ve Kant de que se extremice la dirección idealista que emprendía su filosofía. Cabe notar que todas las definiciones generales de experiencia que hemos proporcionado se encuentran sólo en la edición B de la *Crítica*. En el Prólogo a la segunda edición, en nota al pie, presenta ya la mencionada preocupación:

Der Idealism mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der That nicht ist), SO BLEIBT ES IMMER EIN SKANDAL DER PHILOSOPHIE UND ALLGEMEINEN MENSCHENVERNUNFT, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können). [BXL]

Con la aclaración parece Kant adelantarse críticamente a la posición de Jacobi, según el cual, la certeza en los objetos exteriores es cuestión de fe, tal como veremos al hablar del filósofo de Düsseldorf más adelante. Éste último saca esa conclusión y la hace propia, apoyándose en una interpretación singular del término “*belief*” en Hume, y en la misma *Crítica de la Razón Pura* (primera edición)¹⁷.

En esta refutación de Kant del idealismo está en juego el destino de la experiencia como conocimiento, es decir que se trate de “...ERFAHRUNG UND NICHT ERDICHTUNG, SINN UND NICHT EINBILDUNGSKRAFT, welches das Äußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft...”. En nuestro examen en el capítulo correspondiente del escrito de Schulze *Die Hauptmomente des skeptischen Denkart*, veremos cómo Schulze considera que ese problema al menos en la *Crítica de la Razón Pura* no queda solucionado.

6. Encontramos otra formulación general [B1] de la experiencia como conocimiento empírico que no se encuentra en la *Analítica Transcendental* sino ya en la *Introducción* a la *Crítica*, en el primer apartado, que lleva como título “*Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniß*”:

Daß ALLE UNSERE ERKENNTNIß MIT DER ERFAHRUNG ANFANGE, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung ERWECKT werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die UNSERE SINNE RÜHREN und theils von selbst Vorstellungen BEWIRKEN, theils unsere Verstandesthätigkeit IN BEWEGUNG BRINGEN, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den ROHEN STOFF SINNLICHER EINDRÜCKE zu einer Erkenntniß der Gegenstände ZU VERARBEITEN, die ERFAHRUNG heißt? DER ZEIT NACH geht also keine Erkenntniß in uns vor der ERFAHRUNG vorher, und mit dieser fängt alle an.

¹⁷ Cfr. (1787) David Hume. *Über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*.

Este pasaje - ya clásico en las exposiciones sobre la filosofía de Kant - modifica el comienzo de la edición A. No sólo cambiando la expresión “*Sinnesempfindung*” por “*sinnlicher Eindruck*”; la edición B también enfatiza el comienzo temporal (“*der Zeit nach*”). En ella los objetos “tocan” (*rühren*) nuestros sentidos, “despiertan” (*erwecken*) así nuestra facultad de conocer, provocan (*bewirken*) representaciones y ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual, la cual trabaja (*verarbeitet*) la “materia bruta” (*roher Stoff*) de las impresiones sensibles.

Cada palabra de las citadas tiene un sentido muy específico en Kant. Sin embargo el filósofo parece aquí tomarse la libertad de usar los términos como normalmente se los reconoce en la conversación coloquial, es decir no-crítica, sobre el conocimiento. La expresión “tocan nuestros sentidos”, si somos estrictos con la teoría trascendental kantiana, necesita de una ulterior formulación. Así también las otras expresiones que hemos subrayado, y efectivamente luego la obtendrán, como es el caso de la explicación en términos de materia y forma.

Teniendo en cuenta que se trata de la segunda edición, lo más importante es el hecho de que Kant remarca el comienzo temporal como privilegio de la experiencia.

Inmediatamente después del párrafo citado, Kant distingue dos componentes de nuestro conocimiento: uno “proveniente de las impresiones” y otro agregado probablemente (la exposición es en tono hipotético) por nuestra “capacidad de conocer”:

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniß MIT der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle AUS der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntniß ein ZUSAMMENGESETZTES aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt, welchen ZUSATZ wir von jenem //B2// GRUNDSTOFFE nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

Si bien el *comienzo temporal* y la *causa material* - si por ahora de este modo podemos entender los verbos *rühre*, *erwecken*, *bewirken* - del conocimiento son privativos de la experiencia, no todo conocimiento proviene de la experiencia.

En realidad, para ser estrictos habría que decir: no todo conocimiento proviene “de los sentidos”. Pero Kant está usando allí el término “experiencia” de acuerdo al sentido común (y al sentido empirista) para introducir seguidamente su propia concepción. Efectivamente de acuerdo al sentido común, porque el mismo Kant presenta esta noción en términos genéricos, como dándola por obvia. Y de acuerdo al sentido empirista, porque hemos visto que evoca el análisis humeano de las ideas.

Como hemos visto más arriba (B219), también aquí ha variado en un mismo párrafo el sentido de la palabra “experiencia”. El sentido ulterior, kantia-

no del término, absorbe como un momento propio, indispensable, solamente inicial, y todavía insuficiente, este sentido común y empirista.

La experiencia en realidad es un compuesto (*Zusammengesetztes*): a lo que nos proporcionan los sentidos añadimos algo que, como veremos en más detalle en el apartado siguiente, proviene del intelecto.

En síntesis, si la experiencia es en términos generales “conocimiento empírico”, ¿qué significa entonces “conocimiento empírico”, y sobre todo por qué un filósofo preocupado por las sutilezas de los términos como Kant traduce experiencia de ese modo, cuando ya todos sabemos que experiencia es conocimiento empírico, a todos nos resulta en principio algo obvio?

- En primer lugar “conocimiento empírico” se presenta como condición *sine qua non*. En este sentido equivale a “conocimiento que depende de los sentidos”, y que “comienza por los sentidos”: desde esta preocupación teórica, experiencia es conocimiento sensible. En varios de los contextos en que aparece la expresión, Kant quiere remarcar que no hay conocimiento que no empiece por los sentidos.
- Y esto significa también que nuestro conocimiento depende de algo que se dé, que acontezca con independencia de mi intelecto. Nuestro intelecto no es capaz de conocer prescindiendo de los sentidos, y mucho menos de generar conocimientos por sí solo (que constituiría un *intellectus archetypus* B723). Aquí Kant da la razón al empirismo, en especial a Hume.
- Incluso, hasta cierto punto, la concepción de Hume no es desechada. Pasa a formar parte de un momento de la experiencia tal como la concibe Kant. Momento en un sentido cercano al de *Moment des Denkens* (cfr. B 96/97), es decir, no necesariamente temporal¹⁸. Respondiendo a la advertencia de Cassirer, es verdad que el concepto de experiencia va cambiando a lo largo de la *Crítica de la Razón Pura*. Una de las variaciones consiste en que Kant, sobre todo al comienzo, presenta la concepción empirista del término. La *KrV* comienza con formulaciones de la experiencia cercanas al empirismo y es a medida

¹⁸ Este concepto de *Moment* es muy usado por Hegel, así por ejemplo entiende “Sein und Nichts als Momente des Werdens” (Cfr. *Wissenschaft der Logik I*, Suhrkamp, p. 115). En cierto sentido la distinción no está totalmente alejada de los usos de la lengua alemana. La lengua alemana distingue entre “*das Moment*” (neutro) y “*der Moment*” (masculino). Aun cuando coinciden en el uso principal como “momento” tal como se utiliza en el castellano, la acepción neutra también tiene el sentido de “factor, elemento” (Slaby-Grossmann), mientras que la acepción en masculino se refiere exclusivamente al sentido temporal. Cfr. Con : B209: “Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation =0 vorgestellt werden kann, die intensive Größe. Also hat jede Realität in der Erscheinung intensive Größe, d.i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache (es sei der Empfindung, oder anderer Realität in der Erscheinung, z.B. einer Veränderung) betrachtet: so nennt man den Grad der Realität als Ursache ein MOMENT, z.B. das MOMENT der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehension nicht successiv, sondern augenblicklich ist. Dieses berühre ich aber hier nur beiläufig, denn mit der Causalität habe ich für jetzt noch nicht zu thun.”

que nos internamos en la obra que va apareciendo la concepción propiamente kantiana.

- Pero la expresión “conocimiento empírico” presenta a contraluz otra valencia: el hecho de que la experiencia no se reduce a los sentidos. Con la equivalencia al parecer redundante entre experiencia y conocimiento empírico, Kant se está apropiando de la fórmula para darle una nueva acepción, y en este sentido, al contrario de la valencia anterior, toma distancia del empirismo.
- La experiencia es entonces un COMPUESTO (*Zusammengesetztes*). Frente a esta nueva concepción, tanto el racionalismo como el empirismo muestran sorprendentemente un elemento en común: ambos consideran la experiencia no como “conocimiento sensible” en el sentido que lo veremos en Kant, sino como instancia *meramente* sensible.

Para ahondar en la especificidad de la concepción kantiana, tenemos que remitirnos a las definiciones en donde se aclara mejor en qué consiste esta “composición” que es la experiencia. A esto vamos en la exploración de las definiciones que siguen.

b) Definiciones más determinadas: la función sintética del intelecto

Ya algunas de las definiciones que hemos visto y las que vemos a continuación, que el *Register* de la edición *Meiner* reconoce entre las “determinadas” y “aún más determinadas”, encontramos caracterizada la experiencia como una función posibilitada de síntesis que realiza el intelecto en relación a aquello que nos llega a través de los sentidos, entendidos en algunos casos como “intuiciones” (*Anschauungen*), “percepciones” (*Wahrnehmungen*), otros por último “apariencias” (*Erscheinungen*).¹⁹ Los objetos de las *percepciones* son las apariencias. Las *apariencias* contienen el “material en bruto (roher Stoff)”. La *intuición* apunta más a la materia de la sensación ya procesada en términos de espacio y tiempo.

1. “synthetische Verbindung der Anschauungen”: Esta formulación [B12] se encuentra bajo el título “IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile.” Su función es aquí mostrar la diferencia entre ambos tipos de juicio: los sintéticos, a diferencia de los analíticos, necesitan de la experiencia para atri-

¹⁹ La distinción entre los tres términos es oscilante en Kant, pero en un pasaje se plantean en forma condensada las diferencias. Éste se encuentra en “2. *Anticipationen der Wahrnehmung. Das Princip derselben ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d.i. einen Grad. Beweis.*” Allí señala [B 217-8]: „WAHRNEHMUNG ist das empirische Bewußtsein, d.i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. ERSCHEINUNGEN, als Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloß formale) ANSCHAUUNGEN, wie Raum und Zeit (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgend einem Objecte überhaupt (wodurch etwas Existirendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d.i. das Reale der Empfindung als bloß subjective Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subject afficirt sei, und die man //B208// auf ein Object überhaupt bezieht, in sich.“ Todo este párrafo es agregado en la edición B.

buir el predicado al sujeto en cuestión.²⁰ La preocupación de Kant se dirige más bien a explicar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, en los cuales interviene sí la experiencia, pero la atribución se da en términos de necesidad, toda vez que hemos visto que el vínculo necesario no proviene de los sentidos, tal como lo probó Hume, según Kant.

2. “synthetische Einheit der Wahrnehmungen” [B226]: La expresión “unidad sintética de las percepciones” es en realidad la que más abunda en el texto kantiano, con respecto a las otras dos. Esta definición se encuentra bajo el apartado que se titula: “*Erste Analogie.° Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz. Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Beweis.*” El elemento de síntesis que nos permite afirmar que algo permanece, y por tanto nos lleva a entenderlo en términos de sustancia, no proviene de las percepciones sino del intelecto.

3. “synthetische Einheit der Erscheinungen” [B195]: Lo que vuelve “objetivo” un conocimiento, es decir, “*sich auf einen Gegenstand beziehen, und in denselben Bedeutung und Sinn haben soll*” (B194) es por un lado que tenga una ubicación concreta en el tiempo y el espacio; pero esto debe suceder de acuerdo a una regla. El objeto „muß (...) auf irgend Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der Tat aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloß mit Vorstellungen gespielt“ [B 195]. Es decir, debe darse algo, que la expresión es etimológicamente perfecta para significarlo: “*Gegenstand*”, en el sentido de “estante ante nosotros” o “estante²¹ frente”. Pero a continuación (a lo largo de B 195/6) como tantos otros pasajes, Kant afirma que dicha objetividad tampoco puede darse si no intervienen las reglas con las cuales el intelecto constituye al objeto. A tal punto que “das Objekt”, y no ya “der Gegenstand”, está constituido por el intelecto.²²

²⁰ Para revisar la distinción: „Dagegen ob ich schon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädikat der Schwere gar nicht einschließe, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem ich also noch andere Theile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc., die alle in diesem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniß, und indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft und füge also diese als Prädikat zu jenem Begriffe synthetisch hinzu. Es ist also die Erfahrung, worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädicats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, obzwar einer nicht in dem andern enthalten ist, dennoch als Theile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist, zu einander, wiewohl nur zufälliger Weise, gehören.“ De acuerdo a los problemas que veremos luego en cuanto a la constitución casi absoluta del objeto por parte del intelecto, esta distinción, en ese sentido podría ponerse en cuestión, o mejor dicho, relativizarse.

²¹ “Estante” en la acepción que la Real Academia Española entiende como proveniente del antiguo participio activo *estar*; lat. *stans*, -*antis*. Y si bien hoy no tiene dicho uso, en su tercera acepción admite: “3. adj. *desus*. Que está presente o permanente en un lugar. *Pedro, estante en la corte romana.*” En una posible traducción literal al italiano del término “Gegenstand” se nota más claramente el significado equivalente del etimológico alemán: la traducción no es “*oggetto*” sino “*antistante: che si trova davanti*” (*Dizionario Garzanti della lingua italiana*)

²² Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. OBJEKT aber ist das, in dessen Begriff das

La expresión „synthetische Einheit der Erscheinungen“ se encuentra bajo el título: „*Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes. Zweiter Abschnitt. Von dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile*“, y aquí conviene detenerse:

Nun beruht ERFAHRUNG auf der SYNTHETISCHEN EINHEIT DER ERSCHEINUNGEN, D.I. AUF EINER SYNTHESIS NACH BEGRIFFEN VOM GEGENSTANDE DER ERSCHEINUNGEN ÜBERHAUPT, ohne welche sie nicht einmal Erkenntniß, sondern eine RHAPSODIE VON WAHRNEHMUNGEN sein würde, die sich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transscendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusammen schicken würden.

Aquí es notable la siguiente observación de Kant: sin la síntesis mencionada, no habría en sentido estricto conocimiento, sino una mera “rapsodia de percepciones”. Sin la intervención del intelecto, la relación de la conciencia con la realidad exterior sería la de una “serie de percepciones sin regla que las vincule”. Pero, en principio, percepciones habría, aunque no interviniese el intelecto. La observación, como más adelante veremos, es importante para determinar el estatuto epistemológico de la percepción.²³

También encontramos una expresión parecida: “objektive Erkenntnis der Erscheinungen” [B246], bajo el título: “*B. Zweite Analogie. Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität. Beweis*”. Nuevamente lo que define la objetividad del conocimiento es no sólo que el objeto sea dado, sino que lo sea bajo una regla, como es el caso de la causalidad²⁴.

Veremos más tarde la definición de experiencia en términos de “Inbegriff aller Erkenntnis” [B296], pues con ella pasamos a otro plano de análisis. Debemos detenernos antes en algunas cuestiones que han surgido a lo largo de esta exposición y que no podemos pasar por alto. Si está claro que la experiencia es

Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. [B 137]. También hay un cambio grande en la historia de la filosofía, con Kant, sobre lo que se entiende por “objetivo”. Sigue así B137: „Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre OBJEKTIVE GÜLTIGKEIT, folglich, daß die Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht“. Señala Holzhey: “Dilemma sull'uso reale dell'intelletto, che non può desumersi dai dati empirici (a causa della sua validità universale), ma che d'altronde va posto - proprio in quanto 'reale' nel più stretto rapporto pensabile con l'esperienza. (...) En otro pasaje: “2.1. La validità oggettiva dei concetti puri d'intelletto (...) muestra Holzhey que en textos precriticos se encuentra esta observación de Kant: "questa domanda ci consegna un'oscurità riguardo alla nostra facoltà dell'intelletto [e] donde gli derivi quest'accordo con le cose" (1770) AA X, 131, Holzhey 208. Esta es una observación que de otro modo también le hace Jacobi en forma de objeción.

²³ La expresión „synthetischen Einheit der Erscheinungen“ vuelve a aparecer en el apartado “*Widerlegung des Idealismus*” [B281]

²⁴ Daß also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung ihrer Stelle nach in der Zeit als bestimmt, mithin als ein Object ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese //B246// Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d.i. nothwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen in Ansehung des Verhältnisses derselben in Reihenfolge der Zeit.

un composto, todavía no lo está de qué modo se combinan los factores que la componen.

El intelecto no se limita a “aclarar” el objeto, sino que lo constituye:

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu tut, ist nicht: daß er die Vorstellung eines Gegenstandes deutlich macht, sonder daß er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. [B244]

Esta constitutividad se vuelve una sugerencia poderosa para el idealismo poskantiano. La pregunta - que sin duda necesita del estudio de la entera *KrV*, pero que aquí necesitamos ir directo al tema - es: ¿qué es lo que le queda a la percepción? ¿En qué consistiría aquella aludida “rapsodia de percepciones”, sin las categorías constitutivas del intelecto? O podemos expresarlo del modo siguiente: la cuestión ya no consiste en cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, sino los juicios sintéticos sin más, aún aquellos a posteriori²⁵, es decir: cómo es posible la percepción misma.

Aquí remitimos a otro contexto más en donde es definida la experiencia, esta vez en términos de “Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen” [B161] en el apartado § 26: “*Transscendentale Deduction des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe.*”:

Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien; und da ERFAHRUNG ERKENNTNIß DURCH VERKNÜPFTE WAHRNEHMUNGEN IST, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten also *a priori* auch von allen Gegenständen der Erfahrung.

“Toda síntesis, mediante la cual incluso la percepción se hace posible, está bajo las categorías”. Para lo que nos estamos preguntando, esta aseveración es más importante incluso que la definición misma de experiencia que se encuentra a continuación. Pues aquí acaba de afirmar que también la percepción es fruto de una síntesis y también esta síntesis se produce por la acción del intelecto mediante sus categorías.

²⁵ Holzhey: Kant, interrogandosi sul fondamento dei giudizi sintetici a posteriori, chiama l'esperienza, non senza qualche vaghezza, "Una congiunzione sintetica delle intuizioni" (B12) La sintesi tra soggetto e predicato nel giudizio si basa, infatti, sull'esperienza, ove i concetti che dovranno congiungersi nel giudizio lo sono già come rappresentazioni intuitive. (...) La validità dei giudizi d'esperienza (giudizi sintetici a posteriori) sembra, dunque, comprovata nella 'accidenza' (*Hinzukommen*) di una percezione sensoriale all'altra (...) esperienza è qui "accidenza" (*Hinzukommen*), [nótese que está ligado con lo que Hegel entiende por representación] ma in B 12 viene caratterizzata come una "congiunzione" (*Verbindung*), termine generalissimo che kantianamente sta per un insieme qualsiasi e concettualmente si suddivide in due specie: "Ogni congiunzione (conjunctio) è o composizione [*Zusammensetzung, compositio*] oppure nesso (*Verknüpfung, nexus*). La prima è sintesi del molteplice, i cui componenti non necessariamente appartengano gli uni agli altri... La seconda... È la sintesi del molteplice i cui componenti appartengano necessariamente gli uni agli altri. (B 201n)

Con más razón entonces: ¿qué es lo que queda entonces a la percepción en cuanto tal? Y ¿en qué consiste, por consiguiente, la validez objetiva de la experiencia, si depende *también* de algo dado, junto con el añadido del intelecto; es decir, en qué consiste para Kant la *objetividad* misma, que el mismo filósofo exigía?

Se trata de una cuestión compleja. Si atendemos al apartado que estábamos citando, el de las “anticipaciones de la percepción”, el mismo Kant admite la posibilidad del desconcierto que puede causar su principio: “es befreundlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich” [B 209]. Si entiendo bien, lo que permite este principio es el reconocimiento de un objeto como real.²⁶ Dicho reconocimiento se basa en una función trascendental, aún cuando requiere un punto de partida temporal que es trascendente a la conciencia y ya no meramente trascendental: el “etwas” que está dado por la sensación. ¿Qué propiedad tiene este “etwas” por lo cual lo reconocemos como real? El simple hecho de que sucede, en primer lugar, y el de presentarse como de acuerdo a las condiciones trascendentales. ¿Qué propiedad tiene por lo cual se presenta *de acuerdo* a las condiciones trascendentales? No lo sabemos. Porque no tenemos otro acceso que el ya expuesto a este “etwas” que denominamos con etimológica propiedad “Gegenstand”.²⁷

Qué es este “etwas” al que nos referimos como “real” o bien, visto desde el lado de la estructura trascendental, este “etwas” del cual depende como *conditio sine qua non* que un conocimiento sea tal y no mero juego de las representaciones, es decir, al fin y al cabo mera invención [Erdichtung]; qué es, en síntesis, no lo podemos saber. Como lo dice Kant al hablar del concepto de “realidad”.

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, WAS EINER EMPFINDUNG ÜBERHAUPT CORRESPONDIERT, dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände als Erscheinungen ist, so ist das, WAS AN DIESEN DER EMPFINDUNG ENTSPRICHT, DIE TRANSCENDENTALE MATERIE ALLER GEGENSTÄNDE ALS DINGE AN SICH (DIE SACHHEIT, REALITÄT).

Así pasamos a uno de los sentidos de la expresión “cosa en sí”. Y aquí también tenemos uno de los motivos para el idealismo posterior de equiparación del idealismo trascendental al empirismo. Lo real es lo que proviene de la sensación.

El valor cognoscitivo de la percepción oscila desde la primera edición de

²⁶ Cfr. aquí [B209]: “die Apprehension, bloß mittelst der empfindung, erfüllet nur einen Augenblick, (wenn ich nämlich nicht die Sukzession vieler Empfindungen in Betracht ziehe) Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine sukzessive Synthesis ist, die von Teilen zur ganzen Vorstellung fortgeht, hat sie also keine extensive Größe; der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0.”

²⁷ Cfr. *PhG*, Einleitung, párrafo 13.

la *KrV*, passando per los *Prolegómenos* (1783) hasta llegar a la segunda edición (1787), y más aún si tenemos en cuenta las reflexiones posteriores. Por ejemplo en los *Prolegómenos* distingue entre juicios de la percepción y juicios de la experiencia. Los primeros tienen sólo validez subjetiva y no tienen referencia al objeto, a diferencia de los juicios de experiencia²⁸.

Estas oscilaciones pueden desconcertar en cuanto a la posibilidad de fijar definitivamente el valor cognoscitivo de la percepción. Y efectivamente constituye para la filosofía trascendental todo un problema. Aún así, se puede demostrar que la percepción en líneas generales no tiene para Kant valor cognoscitivo autónomo.

El dilema que se encuentra de fondo es el siguiente: si se acepta carácter cognoscitivo a la percepción, se debe explicar cómo es que funciona, con qué categorías conforma lo múltiple, de lo contrario hay que aceptar que la percepción recibe objetos “pre-formados”, y entran bajo cuestionamiento de algún modo la necesidad de los principios trascendentales de la filosofía crítica. Si en cambio no se le reconoce carácter cognoscitivo objetivo alguno a la percepción, la estructura de la experiencia absorbe en sí a la percepción como un momento propio. En ese caso, la percepción es sólo un “momento” de la experiencia, que podemos distinguir analíticamente, pero que no tiene consistencia cognoscitiva independiente, so pena de ser mera representación subjetiva, casi fantasía.

Si para resolver el dilema quisiésemos saber con más precisión qué es lo que proviene de la sensación y qué de la estructura de las formas y categorías trascendentales; o bien intentásemos determinar hasta qué punto la percepción tiene algún valor cognoscitivo en sí, en tanto independiente de la experiencia cumplida, entramos según Holzhey en un planteo ya *psicológico*²⁹, que no co-

²⁸ Das erstere Urtheil ist bloß ein Wahrnehmungsurtheil und hat so fern nur subjective Gültigkeit, es ist bloß Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthsstande ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeinlich sich einbildet, zur Erfahrung gnug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußtsein vermittelst des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung sein kann. (Kant *Prolog* § 20)

²⁹ Sostiene Holzhey: “Questa [la esperienza, M.S.], infatti, non è la risultante di un processo che potremmo afferrare sul piano psicologico; non si tratta di un processo graduale, che muova dalla sensazione o dall'intuizione empirica per sfociare infine, tramite la percezione, in una conoscenza empirica. Le condizioni di possibilità dell'esperienza sono, insieme, condizioni di possibilità dell'intuizione empirica e della percezione. È in quanto esperienza che accadono sia l'intuizione empirica, come pure la percezione e il giudizio (...) Come ogni giudizio possiede di per sé una qualità, una quantità e una relazione (modalità), così anche ogni conoscenza empirica soggiace alle categorie ovvero ai principi sintetici. In altre parole, la scomposizione dell'unità di una conoscenza empirica si legittima solo per discernere la peculiarità delle prospettive categoriali da quella dell'a priori spazio-temporale. Tuttavia, tali momenti non sono atti psichici a sé stanti, ma solo determinazioni trascendentali dell'esperienza“In generale, l'esperienza non viene mai indagata in senso psicologico, e i suoi presunti atti psichici elementari (sensazione, percezione, pensiero) sono non l'oggetto di un'osservazione analitica della psiche, ma piuttosto gli aspetti parziali della struttura complessiva dell'esperienza. Se è vero che la ricettività costituisce un connotato essenziale della conoscenza empirica, l'esperienza è sensazione; e - come testimonia la stupefacente anticipazione del reale, da sottolinearsi in ogni esperienza - l'esperienza è percezione; e così via. Alla questione psicologica di rimando - circa lo svolgimento fattuale dell'atto di pensiero - si può semplicemente ribattere che questi ipotetici fatti della vita psichica (l'intuizione empirica percipiente un oggetto indeterminato, la sensazione puramente passiva come unità psichica indipendente ecc.); non esistono affatto. E - quanto alla psicologia che, al pari di ogni altra scienza empirica, si richiama all'esperienza - s'è già mostrato come quest'ultima intervenga non certo della fornitura del materiale (i cosiddetti 'fatti'), ma piuttosto nella costituzione di un intero della conoscenza sintetica, il

responde. Desde este planteo perderíamos la perspectiva desde la cual no sólo la *KrV* aborda el problema del conocimiento, sino incluso la filosofía misma. Este planteo no-psicologista es otro modo de exponer el significado de la distinción metodológica que Kant establece entre *quid facti* y *quid juris* [B 116-117]:

Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (*quid iuris*), von der, die die Thatsache angeht (*quid facti*), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugniß oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduction. Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne jemandes Widerrede und halten uns auch ohne Deduction berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebilddete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objective Realität zu beweisen. Es giebt indessen auch usurpirte Begriffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: *quid iuris*, in Anspruch genommen werden; da man alsdann wegen der Deduction derselben in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugniß ihres Gebrauchs deutlich würde.³⁰

A tal punto la filosofía crítica adoptará esta pregunta, que el lenguaje con el cual Kant se expresará sobre el tema de la experiencia, y en especial la relación entre percepción e intelecto, toma términos fundamentales de la jerga jurídica: el intelecto, “titular de la experiencia”, tiene una “jurisdicción” propia. La experiencia, al considerarla en relación con la razón, tiene su “esfera”, cada una de estas facultades tiene sus derechos propios, y es en función de estas precisiones que se hace el relevamiento propio del “agrimensor” que irónicamente un filósofo contemporáneo le adjudica a Kant al hablar de su teoría de la experiencia.

La gnoseología adopta claramente aquí esta perspectiva jurídica (*quid juris*) y por ella se define en tanto “crítica” (Kritik). Queda para pensar lo siguiente. Si bien Kant toma esta perspectiva, al adoptar como momento inicial de la experiencia los resultados del análisis humeano de las ideas – en realidad al adoptarla a medias, porque será justamente el acicate para buscar en otras fuentes el factor de vínculo necesario que se mostraba ausente en las impresiones-: ¿acaso no está fundando un punto de partida para su metodología de corte jurídico-gnoseológico los resultados de una metodología de tipo psicologista, como es claramente la de

quale intero non è costituito né da meri dati sensoriali né è riducibile alla (metodologia della scienza naturale matematica).

³⁰ Continúa así Kant: Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntniß ausmachen, giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch *a priori* (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugniß bedarf jederzeit einer Deduction: weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objecte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können, die transcendentale Deduction derselben und unterscheide sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.

Hume? ¿No se debe acaso a este punto de partida el hecho de que según los idealistas extremos posteriores la filosofía kantiana sea al fin y al cabo la consagración en el ámbito alemán del empirismo, como hemos visto al principio, aún cuando no sea éste el motivo que explícitamente le critican? Y atreviéndonos a una hipótesis aún más general: ¿acaso no da demasiado crédito Kant, no ya a los resultados del análisis humeano, sino – sin quererlo, pues se trasmite implícitamente – también a la metodología psicologista humeana subyacente?

Retomaremos a la brevedad esta cuestión, porque antes debemos hacer otro recorrido: el de Kant. Habiendo aclarado entonces que la cuestión es el *quid juris*, no el *quid facti*, el filósofo prusiano expone la relación entre lo que proviene de la sensación y el intelecto, en tres fundamentales pares conceptuales. Una es en términos de PURO y EMPÍRICO, otra en términos de RECEPTIVIDAD y ESPONTANEIDAD; otra por último en términos de MATERIA y FORMA³¹.

Puro y empírico

Es difícil encontrar una definición positiva de “puro” en la *Crítica de la Razón Pura*³². Todas ellas son más bien por contraste.

Hemos caracterizado el conocimiento empírico y dada la caracterización por contraste que presenta el término “puro” en Kant, no nos detendremos en esta distinción. Baste señalar dos cosas. En primer lugar, que estamos hablando de una de las palabras que compone el título de la obra, y en forma principal: “*Kritik der reinen Vernunft*”. La obra no es una crítica de la información que obtenemos a través de los sentidos, aunque esto también esté a tema en sus páginas. El objetivo fundamental es delimitar (“Kritik”) la capacidad cognoscitiva de la razón pura. En realidad tenemos entendido, después de nuestras investigaciones, que la razón es pura, de modo que el título podría haber sido simplemente “*Kritik der Vernunft*”. Si está adjetivada con “rein” es porque el título significa lo siguiente: “Qué es lo que puede conocer la razón sin el auxilio de la experiencia”, aunque adentrándonos en la obra también se afronte el problema de “qué puede conocer la razón también con el auxilio de la experiencia”. La obra es también una crítica de la experiencia, en la medida en que muestra hasta dónde llega el ámbito de lo que se puede conocer por los sentidos. Pero la intención fundamental sigue la línea de la vigilancia crítica del empirismo: una crítica de la razón pura.

La segunda cosa a subrayar es el desafío en el que Kant se introduce: sostener que hay elementos puros, es decir, que de ningún modo están derivados de la experiencia, y por lo tanto de la sensación. Aquí es continuador del

³¹ Otra distinción importante es constitutivo/regulativo, pero apunta más a la distinción entre razón e intelecto.

³² Señala el *Register de Meiner*: rein: a) mit nichts Fremdartigenvermischt A 11, z.B. heißen Erkenntnisse a priori rein, wenn ihnen gar nichts Empirisches beigemischt ist, B3, vgl. Auch 195 300 444; reine Vorstellung: ohne Beimischung der Empfindung 74, vgl. 34. b) sehr häufig zusammen und promiscue mir a priori gebraucht (...) rein a priori = unabhängig von aller Erfahrung 117; bloß die Form (des Anschauens bzw. Denkens) enthaltend 75; bloß formal 207; Erfahrung, als deren Bedingung, ermöglichend 267. Der gebrauch von rein ist bei Kant sehr häufig; u.a. neben folgenden Hauptwörtern (...)

racionalismo. Y este punto nos interesa en particular porque curiosamente las objeciones a la KrV no vendrán de una filosofía empirista, sino del idealismo posterior, y apuntará a mostrar que muchos de los conceptos que Kant supone puros están indirectamente sacados de la experiencia.

Espontaneidad y receptividad

Es la espontaneidad del intelecto uno de los aspectos principales que subrayarán Fichte y sus continuadores. Kant evita los planteos psicologistas también con esta distinción. En los conocimientos válidos hay un componente receptivo, dado por la sensación, y otro espontáneo, que se debe a la acción del intelecto: la síntesis - acto espontáneo del intelecto - de lo múltiple - momento receptivo a través de la sensación. Basta que la sensación registre algo (causa material y temporal, como hemos visto) para que intervenga espontáneamente el intelecto. Esta espontaneidad presenta un aspecto vecino al concepto de autonomía que se da en el ámbito de la razón práctica. Y es esta vecindad que intuirá Fichte, como veremos más adelante.

La receptividad retoma un aspecto que no se encuentra exactamente en la concepción de experiencia aristotélica en sentido estricto pero sí en su sentido de *pathos*: hay un factor, o un momento, en el cual somos afectados. Es este “tocar nuestros sentidos” que habíamos visto en B12, sexta definición de experiencia como conocimiento empírico que consideramos.

Materia y forma

Como hemos visto, ni bien somos afectados, el intelecto procesa lo sentido mediante la acción de las categorías: “Der Verstand nämlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei, (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können” [B 323]: así pasamos a la distinción en términos de materia y forma [cfr. B322-324], que es a mi modo de ver la más interesante para nuestro estudio, pues tiene especial relevancia para la discusión entre Schulze vs. Schelling y Hegel³³:

Diese sind zwei Begriffe, welche aller andern Reflexion zum grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden. Der erstere bedeutet das BESTIMMBARE überhaupt, der zweite dessen BESTIMMUNG (beider im transzendentalem Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahiert).

La aclaración entre paréntesis es la que distingue el planteo trascendental del psicológico. Estos conceptos de la reflexión se conjugan en especial en la relación entre las funciones trascendentales y lo que proviene de los sentidos:

Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände

³³ Ver también B§1

lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die FORM der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller MATERIE (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor Allen Erscheinungen und allen *datis* der Erfahrung vorher, und macht diese vielmehr allererst möglich. Der Intellektualphilosoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte; eine ganz richtige Zensur, wenn er annahm, daß wir die Dinge Anschauen, wie sie sind, (obgleich mit verworrener Vorstellung). Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjektive Bedingung ist, welche aller Wahrnehmung *a priori* zum Grunde liegt, und deren FORM ursprünglich ist; so ist die Form für sich allein gegeben, und, weit gefehlt, daß die MATERIE (oder die dinge selbst, welche erscheinen) zum Grunde liegen sollte (wie man nach bloßen Begriffen urteilen müßte), so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr ein formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Es Leibniz el aludido en este párrafo, como el mismo Kant lo señala más arriba, y su pretensión de conocer con el entendimiento las cosas en sí mismas. Más arriba también aparece una idea atribuida a Spinoza, y que tuvo su repercusión en el idealismo posterior:

Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als diejenige Form angesehen, wodurch sich ein Ding vom andern nach transzendentalen begriffen unterscheidet.

Al tomar los conceptos de materia y forma y admitirlos para explicar la relación entre formas de la intuición/categorías y los sentidos, Kant retoma tanto algunas de las connotaciones de la distinción aristotélica de estos términos en el ámbito de la metafísica como de la psicología.

En cuanto a la materia, pensada con independencia de las formas en que se encuentra plasmada, es incognoscible. Del mismo modo lo son los “datos” de la sensación (aquí “*datis der Erfahrung*”) si los queremos considerar independientemente de su intuición en los términos de espacio y tiempo en cuanto formas de la intuición sensible, y de las categorías del intelecto. Tarea vana sería la que intentábamos más arriba. Es en cierto modo la objeción que también le dirige Schulze a Schelling y que Hegel tiene especialmente en cuenta.

Pero también converge en el motivo retomado por Kant la comprensión que tiene Aristóteles de la percepción en términos de materia y forma³⁴. Lo interesante es que Kant, comprendiendo el conocimiento sensible en esos términos, asume los mismos conceptos que Aristóteles, para sostener una posición muy

³⁴ Sin entrar ahora en detalle en la obra de Aristóteles, baste para nuestro estudio con lo que señala T.H. IRWIN en la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*: “To define perception, Aristotle returns to his contrast between form and matter. Perception happens in so far as (1) the perceiver becomes like the object (*On the Soul* 417a18); (2) the perceiver that was potentially F (for example, white) becomes actually F when it perceives the actually F object (418a3); (3) the perceiver acquires the form, but not the matter, of the object (424a18-24). These descriptions express a realist view of perception and its objects; Aristotle assumes in (2) that an object is actually white, square, and so on in its own right, before we perceive it.”

diferente: para el Estagirita el sentido toma la forma como dada por los objetos³⁵.

Nuevamente aquí surge la cuestión de la forma: o bien se reconoce algo a la sensación en cuanto forma, o bien no se le reconoce nada. Creo que Kant opta por darle el status de un mero estímulo sin forma, que pone en movimiento el funcionamiento del aparato trascendental. Pues si se le reconoce forma, se corre el riesgo de hacer lo que él dice de Locke: sacar las categorías de lo empírico³⁶.

La cuestión es si no se podía justificar de igual modo el realismo, es decir, en este caso, el hecho de que percibimos datos complejos, con categorías ya dadas por la realidad. ¿Acaso no es Hume el que descompone los elementos de las ideas en “impresiones”, en las cuales no encuentra las categorías? ¿No acepta Kant el giro que le aplica Hume a posiciones tradicionalmente heredadas del aristotelismo? Aristóteles deducía las categorías de la realidad misma, porque estaban dadas (esto aún cuando la tradición de la que viene Kant es la racionalista, no la aristotélica, y es probable que se deba a eso). Aquí justamente pasa algo análogo: si descomponemos los factores de la experiencia tal como la entiende Kant, de la realidad no queda nada. Es lo que en cierto modo concluirá Fichte.

De modo que en el momento clave, rechazar el planteo analítico no es coherente con el inicio, cuando se lo dejó entrar en el hilo de la exposición al aceptar el método humeano. Si se aplicase a los resultados de Hume este mismo rechazo, tratándolo de psicologismo, se podría decir: la realidad es un complejo dado. Se trata de buscar el fundamento de la validez objetiva en ella misma, y no se puede descomponer en factores subsistentes de por sí y como es normal encontrar en los comentarios de Kant. Si aceptamos los resultados del análisis de Hume sobre la experiencia, implícitamente estamos aceptando el método que llevó a esos resultados. Por más que luego queramos rechazar el método, éste ya ha tenido influjo en el resto de la argumentación.

A esto se añade otra observación. Si fuésemos estrictos con el mismo planteo de Hume, si fuésemos coherentes con su método mismo, no podríamos ni

³⁵ *De Anima*. Libro II, cap. XII: EEn general se debe opinar de esta forma sobre los sentidos: el sentido es aquello que puede recibir formas sensibles sin su materia, como la cera recibe la imagen de su anillo, y no el hierro ni el oro; toma sí la imagen dorada o broncea, pero no en cuanto es de oro o de bronce. Así también el sentido al percibir cualquier cosa, sufre el influjo del objeto que tiene calor o sabor o sonido, pero no en cuanto a esta o aquella sustancia, sino en cuanto tiene tal cualidad y forma”.

³⁶ B127/8: „Der berühmte Locke hatte aus Ermangelung dieser Betrachtung, und weil er reine Begriffe des Verstandes in der Erfahrung antraf, sie auch von der Erfahrung abgeleitet und verfuhr doch so inconsequent, daß er damit Versuche zu Erkenntnissen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. David Hume erkannte, um das letztere thun zu können, sei es nothwendig, daß diese Begriffe ihren Ursprung *a priori* haben müßten. Da er sich aber gar nicht erklären konnte, wie es möglich sei, daß der Verstand Begriffe, die an sich im Verstande nicht verbunden sind, doch als im Gegenstande nothwendig verbunden denken müsse, und darauf nicht verfiel, daß vielleicht der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, sein könne: so leitete er sie, durch Noth gedrungen, von der Erfahrung ab (nämlich von einer durch öftere Association in der Erfahrung entsprungenen subjectiven Nothwendigkeit, welche zuletzt fälschlich für objectiv gehalten wird, d.i. der Gewohnheit), verfuhr aber hernach sehr consequent darin, daß er es für unmöglich erklärte, mit diesen Begriffen und den Grundsätzen, die sie veranlassen, über die Erfahrungsgrenze hinauszugehen. Die empirische Ableitung aber, worauf beide verfielen, läßt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse *a priori*, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft, nicht vereinigen, und wird also durch das Factum widerlegt.“

siquiera hablar de “impresión”. Esto es ya una categorización. Una vez que aceptamos su punto de partida, es decir, una vez que aceptamos apenas el primer capítulo del *Treatise*, es casi inútil discutir sobre el tema de la causalidad. Me refiero al siguiente pasaje:

All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call *Impressions* and *Ideas*. The difference betwixt these consist in the degrees of force and liveliness, with they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name *impressions*; and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By *ideas* I mean the faint images of these in thinking and reasoning; such as, for instance, are all the perceptions excited by the present discourse, excepting only, those which arise from the sight and touch, and excepting the immediate pleasure or uneasiness it may occasion. I believe it will not be necessary to employ many words in explaining this distinction. Every one of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking.³⁷

Podemos rápidamente establecer una distinción entre sentir y pensar, pero qué tipo de distinción sea ese y qué relación mutua tengan; hasta qué punto el sentir no tiene ya dentro un cierto pensar, son cuestiones que para algo existe la filosofía, la cual no se deja llevar por la inicial fascinación de una distinción aparentemente clara.

No es casual que Fichte al exponer sintéticamente la filosofía kantiana – en una versión sin duda simplificadora y hasta cierto punto distorsionante – comience su *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) con las siguientes líneas:

Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab, und in dein Inneres — ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling thut. Es ist von nichts, was ausser dir ist, die Rede, sondern lediglich, von dir selbst.

Auch bei der flüchtigsten Selbstbeobachtung, wird jeder einen merkwürdigen Unterschied zwischen den verschiedenen unmittelbaren Bestimmungen seines Bewusstseyns, die wir auch Vorstellungen nennen können, wahrnehmen. Einige nemlich erscheinen uns als völlig abhängig von unserer Freiheit, aber es ist uns unmöglich zu glauben, dass ihnen etwas ausser uns, ohne unser Zuthun, entspreche. Unsere Phantasie, unser Wille erscheint uns als frei. Andere beziehen wir auf eine Wahrheit, die, unabhängig von uns, festgesetzt seyn soll, als auf ihr Muster; und unter der Bedingung, dass sie mit dieser Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in Bestimmung dieser Vorstellung gebunden. In der Erkenntniss halten wir uns, was ihren Inhalt betrifft, nicht für frei. WIR KÖNNEN KURZ SAGEN: EINIGE UNSERER VORSTELLUNGEN SIND VON DEM GEFÜHLE DER FREIHEIT, ANDERE VON DEM GEFÜHLE DER NOTHWENDIGKEIT BEGLEITET.

³⁷ David Hume, *Treatise of human nature*, (1739-40) Oxford at the Clarendon Press. Edited by L.A. Selby-Bigge, Second Edition with text revised and variant readings by P.H. Nidditch. Seventh Impression 1990.

Es verdad que la filosofía se encargará de investigar este sentimiento de necesidad, pero ya el punto de partida está dado por una distinción que residiría en un “sentimiento” al cual ha quedado en principio relegada la diferencia.

Pero tendremos ocasión de retomar la doctrina de Fichte. Conviene seguir con la exposición de Hume:

There is another division of our perceptions, which it will be convenient to observe, and which extends itself both to our impressions and ideas. This division is into *Simple* and *Complex*. Simple perceptions or impressions and ideas are such as admit of no distinction nor separation. The complex are the contrary to these, and may be distinguish into parts. Tho’ a particular colour, taste, and smell are qualities all united together in this apple, ‘tis easy to perceive they are not the same, but are at least distinguishable from each other.

Si aplicamos el razonamiento más arriba y seguimos la posición de Kant, la distinción entre simple y compuesto no viene dada, sino que es relativa a la categorización por parte del intelecto de la materia proporcionada por la sensación. Pero entonces no tiene sentido molestarse en realizar una crítica de la idea de sustancia, tal como desarrolla Hume en la sección VI del *Libro Primero* del *Treatise*:

I wou’d fain ask those philosophers, who found so much of their reasoning on the distinction of substance and accident, and imagine we have clear ideas of each, whether the idea of substance be deriv’d from the impressions of sensations or reflexion? If it be convey’d to us by our senses, I ask, which of them; and after what manner? If it be perceiv’d by the eyes, it must be a colour; if by the ears, a sound; if by the palate, a taste; and so of the other senses. But I believe none will assert, that substance is either a colour, or a sound or a taste; and so of the other senses. The idea of substance must therefore be deriv’d from an impression of reflexion, if it really exist. But the impressions of reflexion resolve themselves into our passions and emotions; none of which can possibly represent a substance. We have therefore no idea of substance, distinct from that of a collection of particular qualities, nor have we other meaning when we either talk or reason concerning it.

Kant hereda este método, aún cuando critique – livianamente – uno de sus resultados, es decir, es el hecho de pretender fundar la causalidad y ciertas ideas clave de la metafísica clásica en el mero hábito psicológico. Si esta conclusión es válida, el problema no sólo lo hereda Kant, que lo lleva a reducir lo real a un mero estímulo, sino también Fichte.

Y como hemos recordado al comienzo de esta sección de la tesis, Hegel presenta a Kant y Fichte como herederos del empirismo inglés.

Hemos visto de qué modo entiende Kant ese “etwas” que hace la diferencia entre lo real y lo que no lo es. Ese etwas está dado por la sensación. Así señala entonces Hegel en *Glauben und Wissen*³⁸, al hablar de la filosofía kantiana: “für die Dinge an sich bleibt kein anderes Organ als die

³⁸ Suhrkamp, II, p.308

Empfindung...“³⁹

No obstante, la respuesta al problema no lo hará Hegel reclamando los derechos de “lo real” tal como esta palabra se supone en Kant cuando habla de la realidad externa. Justamente verá en esta suposición un residuo de empirismo. Hegel lo hará llevando el idealismo al extremo. El empirismo tendrá como destino ser una etapa en el camino de la elevación de la conciencia a espíritu. Y esto significa a mi modo de ver una lectura correcta por parte de Hegel: el idealismo ya está de algún modo en Hume, tal como hemos mostrado. Aunque más le preocupará este empirismo en el aspecto que tiene, como veremos, de “nuevo escepticismo”.

³⁹ und diese bloß relative Identität tritt dem Besonderen notwendig entgegen, ist schlechthin von ihm affiziert als einem ihr Fremden und Empirischen (...). Und deswegen kann, und in dieser Potenz muß das absolute Urteil des Idealismus in der Kantischen Darstellung so aufgefaßt werden, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, das empirische Bewußtsein als Anschauung und Empfindung an sich etwas Unverbundenes, die Welt ein in sich Zerfallendes ist, das erst durch die Wohltat des Selbstbewußtseins der verständigen Menschen einen objektiven Zusammenhang und Halt, Substantialität, Vielheit und sogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhält, - eine objektive Bestimmtheit, welche der Mensch hinsieht und hinauswirft. Die ganze Deduktion erhält alsdann den sehr faßlichen Sinn, [daß] die Dinge an sich und die Empfindungen - und in Ansehung der Empfindungen und ihrer empirischen Realität bleibt nichts übrig als zu denken, daß die Empfindung von den Dingen an sich herkomme, denn von ihnen kommt überhaupt die unbegreifliche Bestimmtheit des empirischen Bewußtseins, und sie können weder angeschaut noch auch erkannt werden; was in der Erfahrung Form der Anschauung ist, gehört der figürlichen, was Begriff ist, gehört der intellektuellen Synthesis; für die Dinge an sich bleibt kein anderes Organ als die Empfindung, denn diese ist allein nicht a priori, d. h. nicht im menschlichen Erkenntnisvermögen, für welches nur Erscheinungen sind, gegründet.

2. La Apercepción Originaria

Hemos visto el lugar que corresponde a los sentidos y al intelecto en la experiencia. Las categorías del intelecto son varias y no son las que definitivamente le dan al intelecto su unidad. Por ello tampoco son las que dan la unidad última a los objetos de la experiencia en tanto experiencias de *alguien*.

La síntesis de lo múltiple dado, operada por el intelecto, tiene su culminación en cuanto tal en la apercepción originaria (*ursprüngliche Apperzeption*). Su exposición se encuentra en el §16: “*von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption*”, redactado de modo totalmente nuevo en la edición B. Ella es también denominada *reine Apperzeption y Selbstbewusstsein*⁴⁰. Veamos las características:

- Es un acto de la espontaneidad, no surge de la sensibilidad. Por ello también es *pura*.
- Es originaria, “*weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleitet können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann*”⁴¹
- Constituye la unidad trascendental de la autoconciencia, pues dicha unidad es la que en última instancia hace posible el conocimiento a priori.
- Es de este modo “*der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.*”
- Es por esto el principio más alto en todo el conocimiento humano (“*der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis*”)

Son éstas las características que hacen que no haya experiencia sin la apercepción. Estas características nos hablan del fundamento último [*Grund*, B 134] al que podemos llegar al indagar acerca de las condiciones de la experiencia. Pero, como habíamos visto con las categorías del intelecto, en primer lugar este fundamento no tiene ocasión de actualizarse, sin que algo sea dado a la sensibilidad. Es en las representaciones concretas donde descubrimos implicado el fundamento. La distinción de B1, “*mit der Erfahrung anheben*”/“*aus der Erfahrung entspringen*” encuentra aquí también su lugar, en el sentido de que sólo en ocasión de lo que comienza con la experiencia pueden entrar en acto lo que no surge de la experiencia.

Pasamos entonces del orden del fundamento al orden de la demostración,

⁴⁰ Entiendo que la expresión “*transcendentale Apperception*” (*transzendente Apperzeption*) sólo aparece en la primera edición, A 107. En la edición B la denomina o bien “apercepción originaria”, o bien “unidad trascendental de la autoconciencia”, como hemos visto.

⁴¹ Cfr. trad. de Morente.

o en términos kantianos, de “deducción”, que es el inverso⁴².

Otros pasajes lo confirman de diversos modos, en especial la nota a pie de página del §16 que lo presenta en términos muy importantes para nuestro estudio⁴³. La unidad sintética de la conciencia subyace como fundamento de la unidad analítica de la conciencia. Pero el orden de deducción va de la unidad analítica a la sintética.

La apercepción originaria debe distinguirse de la *unidad empírica* de la conciencia, tal como lo establece el §18. La segunda se refiere a un fenómeno por asociación de las representaciones, es enteramente contingente y de validez sólo subjetiva [B 140] y por lo tanto no es suficiente para consolidar la experiencia como tal. El principio de la unidad sintética originaria de la apercepción originaria es “Das erste Verstandeserkenntnis also, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist” [B 137].

Es independiente [*unabhängig*] de la intuición en el sentido del fundamento, y se distingue de la conciencia empírica pues tampoco se trata de una intuición interna en el tiempo: no es una “experiencia interna”. Es el supuesto sin el cual no hay ni experiencia interna ni externa. Pero sin que se den estas instancias, es decir, sin que se les dé ocasión de manifestarse en la experiencia, no podrían descubrirse.

En el orden de la deducción, depende de que algo se dé en la intuición sensible. En ese sentido no es un acto independiente: nuevamente cabe la distinción “mit der Erfahrung anheben”/“aus der Erfahrung entspringen”.

La apercepción originaria no es la percepción interna de un “múltiple” dado [B138]. No es más que la proposición [*Satz*] “Yo soy”. Es sólo una condición objetiva de todo conocimiento [*objektive Bedingung aller Erkenntnis*] y en ella reside el que un objeto pueda ser tal, es decir, que yo pueda unificar en lo que denomino un objeto una multiplicidad dada a la intuición [B 139, §18].

Este “*Selbst*” [B138] está presente en todas las representaciones como condición; lo puedo deducir, pero no intuir. Pero no puedo tener ninguna experiencia sin este *Selbst*. Es trascendental. Con esta concepción del “yo pienso”, Kant se aleja nuevamente tanto del empirismo como del racionalismo. En el empirismo de Hume el Yo se disuelve, pues no corresponde a una idea que pueda fundamentarse en las correspondientes impresiones. En el racionalismo pretende un conocimiento del Sí mismo independiente de la experiencia externa; el Yo sería un conocimiento privilegiado respecto de la experiencia que nos viene de

⁴² „...nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselbe insgesamt meine Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin“. [B 134]

⁴³ „Die analytische Einheit des Bewußtseins hängt allen gemeinsamen Begriffen als solchen an; z.B. wenn ich mir roth überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann; also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben; folglich muß sie in synthetischer Einheit mit anderen (wenn gleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewußtseins, welche sie zum *conceptus communis* macht, an ihr denken kann“.

los sentidos.

Kant rechaza también aquí ambas posiciones. Frente al empirismo de Hume muestra en los apartados que hemos visto (§§ 16-19) que la experiencia externa misma que Hume da tan por segura y establecida no sería posible sin este *Selbst*, esta apercepción originaria, ya presente en toda experiencia y condición de ella. En el apartado “Refutación del Idealismo” Kant muestra que la experiencia interna no es posible sin la experiencia externa. Si bien la experiencia interna no es la apercepción originaria, tal como hemos visto más arriba, la demostración expuesta en los pasajes aludidos de la “Refutación” vale análogamente para la apercepción pura u originaria. Sólo podemos tener conciencia de este *Selbst* en la medida en que entra en juego en la intuición sensible que plasman las categorías del intelecto.

Según la interpretación de W. Bonsiepen, tal como veremos al comentar la *Introducción a la Fenomenología*, el “principio de la conciencia” de Reinhold se encuentra en continuidad con la concepción kantiana de la apercepción.

Excursus sobre la distinción entre conciencia empírica y conciencia trascendental

Resulta importante para nuestro estudio rescatar aquí un “escrito” de Kant, poco citado, pero en donde Kant establece nuevamente una limitación a la pretensión de otorgarle a la conciencia la capacidad de conocimiento sin la intervención de la intuición sensible.

El escrito *Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?*⁴⁴, proviene en realidad de mano del profesor Kiesewetter: se trata de apuntes tomados directamente de conversaciones con Kant entre 1788 y 1791. No se sabe bien en qué año exactamente tuvo lugar la conversación que dio lugar a estos pasajes, pero queda claro que es inmediatamente posterior a la edición B, en la cual encuentra lugar la preocupación de Kant por distinguirse de un idealismo total (por no decir “absoluto”). Estos pasajes bajo el título quizás puesto por Kiesewetter, confirman la existencia de dicha preocupación.

Nos concentramos aquí en la distinción entre conciencia empírica [*empirische Bewußtsein*] y conciencia trascendental [*transzendentes Bewußtsein*]. A la pregunta “*Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?*” La respuesta es claramente que no. Nuevamente Kant caracteriza aquí la experiencia en términos de conocimiento empírico. Este conocimiento implica un juicio:

Eine empirische Vorstellung, deren ich mir bewußt bin, ist *Wahrnehmung*; das, was ich zu der Vorstellung der Einbildungskraft mittelst der Auffassung und Zusammenfassung (*comprehensio aesthetica*) des Mannigfaltigen der Wahrnehmung denke, ist *die empirische Erkenntnis des Objekts*, und das Urteil, welches eine empirische Erkenntnis ausdrückt, ist *Erfahrung*.

⁴⁴ Artur Buchenau / Ernst Cassirer (Hg.): Immanuel Kants Werke. Bd. IV. Schriften von 1783 -1788. Berlin: Bruno Cassirer 1913, Seite 519-520. Ver apéndice a esta nota al final de este apartado.

Lo distintivo básicamente de la experiencia es el hecho que algo se dé concretamente en el tiempo [Kant llama a esta concreción “determinación” (*Bestimmung*)]; no el pensamiento *del tiempo*, sino que algo acontezca *en el tiempo*: es decir, que en este caso “soy pasivo y me siento afectado de acuerdo a la condición formal del sentido interno” [“weil ich dabei passiv bin und mich nach der formalen Bedingung des innern Sinnes affiziert fühle”]⁴⁵. O dicho de otro modo: no es suficiente que el pensar se dé en el tiempo [“*in der Zeit geschieht*”], sino que *tome* algo *del* tiempo [“nimmt auf die Zeit Rücksicht”].

Concentrémonos ahora en la conciencia trascendental. Nuevamente la clave es el tiempo en la medida en que se toma algo de él⁴⁶. El tiempo debería duplicarse para que esta conciencia fuese considerada experiencia. Y no es así. Esta conciencia trascendental, tal como lo presenta este escrito, no equivale a la apercepción originaria; más bien es un aspecto o si se me permite, un “momento” de la autoconciencia. La apercepción originaria es una condición *objetiva* presente pero que no puedo “objetivar” (no es un término kantiano). Esta conciencia trascendental es conciencia de que pienso.

En síntesis: la experiencia se distingue como señala al principio del escrito, en que “soy instruido a través de los sentidos” [werde ich vermittelst der Sinne belehrt]⁴⁷.

⁴⁵ Ver más adelante el excursus sobre la afección.

⁴⁶ Das Bewußtsein, wenn ich eine *Erfahrung anstelle*, ist Vorstellung meines Daseins, sofern es empirisch bestimmt ist, d. i. in der Zeit. Wäre nun dieses Bewußtsein wiederum selbst empirisch, so würde dieselbe Zeitbestimmung wiederum, als unter den Bedingungen der Zeitbestimmung meines Zustandes enthalten, müssen vorgestellt werden. Es müßte also noch eine andere Zeit gedacht werden, *unter* der (nicht in der) die Zeit, welche die formale Bedingung meiner innern Erfahrung ausmacht, enthalten wäre. Also gäbe es eine Zeit, in welcher und mit welcher zugleich eine gegebene Zeit verflösse, welches ungereimt ist. Das Bewußtsein also, eine Erfahrung anzustellen oder auch überhaupt zu denken, ist ein *transzendentes Bewußtsein, nicht Erfahrung*.

⁴⁷ Debemos notar el orden de sucesión que siguen los primeros capítulos de la *Fenomenología*: parece que sigue el orden de exposición trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*. Pero es reinterpretado en orden genético: es curioso que el plan originario de la *Fenomenología* sea ese. Abarca todos los momentos de la exposición trascendental. Hay que ver la diferencia que se establece con la psicología, que parece hablar de las facultades del conocimiento también y sin embargo para Hegel no estarían superpuestas. La exposición trascendental es sustituida en la *Fenomenología* por una exposición genético-histórica.

Apéndice:

Immanuel Kant (1724-1804): Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken ? (1788-1791)

(Artur Buchenau / Ernst Cassirer (Hg.): Immanuel Kants Werke. Bd. IV. Schriften von 1783 -1788. Berlin: Bruno Cassirer 1913, Seite 519-520)⁴⁸.

Dada la pertinencia del texto para el tema que investigamos, el poco conocimiento de su existencia y el hecho de que al menos de acuerdo a mis conocimientos no haya una traducción al castellano, transcribo a continuación este breve escrito con mi traducción:

[519] Eine empirische Vorstellung, deren ich mir bewußt bin, ist *Wahrnehmung*; das, was ich zu der Vorstellung der Einbildungskraft vermittelst der Auffassung und Zusammenfassung (*comprehensio aesthetica*) des Mannigfaltigen der Wahrnehmung denke, ist *die empirische Erkenntnis des Objekts*, und das Urteil, welches eine empirische Erkenntnis ausdrückt, ist *Erfahrung*.

Una representación empírica, de la cual soy conciente, es percepción; aquello que pienso en la representación de la fuerza de imaginación mediante la captación y síntesis (comprehensio aesthetica) de la multiplicidad de la percepción, es el conocimiento empírico del objeto; y el juicio que expresa un conocimiento empírico es experiencia.

Wenn ich mir a priori ein Quadrat denke, so kann ich nicht sagen, dieser *Gedanke* sei Erfahrung; wohl aber kann dieses gesagt werden, wenn ich eine *schon gezeichnete* Figur in der Wahrnehmung auffasse und die Zusammenfassung des Mannigfaltigen derselben vermittelst der Einbildungskraft unter dem Begriff eines Quadrats denke. In der Erfahrung und durch dieselbe werde ich vermittelst der Sinne *belehrt*; allein wenn ich ein Objekt der Sinne mir bloß willkürlich denke, so werde ich von demselben nicht belehrt und hänge bei meiner Vorstellung in nichts vom Objekte ab, sondern bin gänzlich Urheber derselben.

⁴⁸ Señala la edición de Cassirer acerca de la procedencia de este escrito: „Diese kleinen Aufsätze teilte Kant dem Professor Kiesewetter während seines zweimaligen Aufenthaltes (zuerst im Jahre 1788/89 und dann 1791) in Königsberg mit. Kiesewetter hatte die Erlaubnis von Kant erhalten, einen Tag um den andern die Vormittagsstunde von 11 bis 12 Uhr bei ihm zuzubringen. Die Zeit wurde zu Unterredungen über philosophische Gegenstände, zu Erklärungen schwieriger Stellen in Kant's Schriften, zu Beantwortung von Fragen verwandt, die Kiesewetter vorlegte, oder auch solcher, deren Beantwortung Kant in der vorhergegangenen Stunde als einen Gegenstand des Nachdenkens vorgeschlagen hatte. Dabei geschah es mehrere Male, dass Kant eigene kleine Aufsätze dem Kiesewetter mit nach Hause gab, um sie vorher über die nächste Unterredung durchzulesen. Oftmals teilte auch Kant nach längerer Besprechung eines Gegenstandes in der darauf folgenden Stunde den Inhalt seiner Behauptungen schriftlich mit. Zu solchen Aufsätzen gehören die hier zuerst durch den Druck mitgeteilten, von denen einige... in späteren Druckschriften mehr ausgeführt sind, aber dennoch im ersten Entwurf durch die lebhaft Frische der Gedanken ihr besonderes Interesse für die öffentliche Mitteilung besitzen. Ich lasse sie hier in der von Kiesewetter bereits 1808 handschriftlich gemachten Reihenfolge abdrucken. Die Mitteilung derselben verdanke ich der zuvorkommenden Gewogenheit des Geheimen Legationsrats Varnhagen von Ense“. F.W. Schubert in I. Kants sämtlichen Werken herausgegeben v. K. Rosenkranz u. F. W. Schubert. Th. XI. Abt. I, S. 260 f.“

Cuando pienso a priori un cuadrado, allí no puedo decir que estos pensamientos sean experiencia; sin embargo bien puede decirse esto cuando capto en la percepción una figura ya dibujada, y por medio de la fuerza de imaginación pienso bajo el concepto de un cuadrado la síntesis de su multiplicidad. En la experiencia y por medio de ella soy instruido a través de los sentidos; cuando sólo pienso meramente en forma arbitraria un objeto de los sentidos, no soy instruido por él y en mi representación en nada dependo de objetos, sino que soy totalmente su autor.

Aber auch das Bewußtsein, einen solchen Gedanken zu haben, ist keine Erfahrung; eben darum, weil der Gedanke keine Erfahrung, Bewußtsein aber an sich nichts Empirisches ist. Gleichwohl aber bringt dieser Gedanke einen Gegenstand der Erfahrung hervor oder eine Bestimmung des Gemüts, die beobachtet werden kann, sofern es nämlich durch das Denkungsvermögen affiziert wird; ich kann daher sagen: Ich habe erfahren, was dazu gehört, um eine Figur von vier gleichen Seiten und rechten Winkeln so in Gedanken zu fassen, daß ich davon die Eigenschaften demonstrieren kann.

Pero también la conciencia de tener un pensamiento semejante, no es experiencia; también por el motivo de que el pensamiento no es experiencia, pues la conciencia en sí no es nada empírico. No obstante estos pensamientos producen un objeto de la experiencia o una determinación del ánimo, que pueden ser observados, en la medida en que se es afectado a través de las capacidades de pensamiento; de ahí puedo yo decir: he experimentado, lo cual significa captar de tal modo en el pensamiento una figura de cuatro lados y ángulos rectos, de tal modo que puedo demostrar sus propiedades.

Dies ist das empirische Bewußtsein der Bestimmung meines Zustandes in der Zeit durch das Denken; das Denken selbst, ob es gleich auch in der Zeit geschieht, nimmt auf die Zeit gar nicht Rücksicht, wenn die Eigenschaften einer Figur gedacht werden [520] sollen. Aber Erfahrung ist, ohne Zeitbestimmung damit zu verbinden, unmöglich, weil ich dabei passiv bin und mich nach der formalen Bedingung des innern Sinnes affiziert fühle.

Esta es la conciencia empírica de la determinación de mi situación en el tiempo por medio del pensamiento; el pensar mismo, si bien acontece también en el tiempo, no toma nada del tiempo, cuando las propiedades de una figura deben ser pensadas. Pero es imposible experiencia alguna sin unir con aquella determinación de tiempo, porque yo allí soy pasivo y me siento afectado de acuerdo a la condición formal del sentido interno.

Das Bewußtsein, wenn ich eine *Erfahrung anstelle*, ist Vorstellung meines Daseins, sofern es empirisch bestimmt ist, d. i. in der Zeit. Wäre nun dieses Bewußtsein wiederum selbst empirisch, so würde dieselbe Zeitbestimmung wiederum, als unter den Bedingungen der Zeitbestimmung meines Zustandes enthalten, müssen vorgestellt werden. Es müßte also noch eine andere Zeit gedacht werden, *unter* der (nicht in der) die Zeit, welche die formale Bedingung meiner innern Erfahrung ausmacht, enthalten wäre. Also gäbe es eine Zeit, in welcher und mit welcher zugleich eine gegebene Zeit verflösse, welches ungereimt ist. Das Bewußtsein also, eine Erfahrung anzustellen oder auch überhaupt zu denken, ist ein *transzendentes Bewußtsein, nicht Erfahrung*.

La conciencia, cuando efectúo una experiencia, es representación de mi existencia, en la medida en que está determinada empíricamente, esto es en el tiempo. Si fuese ahora

esta conciencia misma empírica, la misma determinación del tiempo debería ser representada como contenida bajo las condiciones de la determinación del tiempo. Debería por lo tanto pensarse aún otro tiempo, que esté contenido bajo (no en) el tiempo, cuya condición formal constituye mi experiencia interna. Entonces se daría un tiempo en el cual y con el cual simultáneamente un tiempo dado se fundiría [verflösse], lo cual es absurdo. La conciencia entonces de constituir o también principalmente de pensar una experiencia, es una conciencia trascendental, no experiencia.

Anmerkungen zu diesem Aufsatz.

Observaciones a este artículo.

Die Handlung der Einbildungskraft, einem Begriff eine Anschauung zu geben, ist *exhibitio*. Die Handlung der Einbildungskraft, aus einer empirischen Anschauung einen Begriff zu machen, ist *comprehensio*.

La acción de la fuerza de la imaginación, de dar una intuición a un concepto, es exhibitio. La acción de la fuerza de la imaginación de hacer un concepto a partir de una intuición empírica, es comprehensio (comprehensión)

Auffassung der Einbildungskraft, *apprehensio aesthetica*. Zusammenfassung derselben, *comprehensio aesthetica* (ästhetisches Begreifen); ich fasse das Mannigfaltige zusammen in eine ganze Vorstellung, und so bekommt sie eine gewisse Form.

Captación de la fuerza de la imaginación, apprehensio aesthetica. Consideración (agrupación) de la misma, comprehensio aesthetica (concebir estético): yo reúno lo múltiple en una representación total, y así gana ella una cierta forma.

3. Propiedades de la experiencia

A medida que llegamos a la parte final de la Analítica Trascendental nos encontramos con una serie de características que Kant atribuye a la experiencia, en las cuales se conjuga no ya tanto la relación interna entre intelecto y sentidos, sino la que se da entre la *experiencia* y la *razón*.

a) La experiencia es una

Cuatro principios: “*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*” aseguran la *unidad de la experiencia*. Su unidad significa que todas las experiencias particulares forman parte de un conjunto articulado, no fragmentario. En ese conjunto articulado “alle die Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen“ [B 282]

Una pregunta que surge es: ¿la experiencia de quién? ¿Se refiere a la experiencia de un sujeto singular o personal, o distinto de los demás en algo, en lo que concierne a la experiencia? Pero no todas nuestras experiencias (entiendo aquí lo que comúnmente asociamos a las experiencias “personales”) estarían en principio articuladas de ese modo: más bien su carácter es fragmentario, tendiente a la unidad. Aún más: la experiencia para Kant está constituida por vínculos necesarios, y nuestra experiencia personal no es de este modo. Y aunque la crítica de Jacobi acerca de la impersonalidad se dirige principalmente a Fichte, Kant cae dentro de la alusión:

Leerte mich nicht was ich weiß, und, beßer als euch lieb sein möchte, darzuthun verstehe: Nehmlich, daß jener *Wille der nichts will*, jene *unpersönliche Persönlichkeit*; jene bloße *Ichheit* des Ich ohne *Selbst*...⁴⁹

En sentido estricto experiencia para Kant *es la ciencia de la naturaleza*. Participamos de la experiencia en la medida en que nos introducimos en esta ciencia; el resto es un conjunto de percepciones que no tienen aún valor *objetivo*. La experiencia es *una* como es una la ciencia, de la que participan varios individuos, tal como concibe Kant a la física de su época. Podríamos decir entonces que la experiencia en sentido estricto kantiano es ciencia, o incluso la ciencia misma. A lo que apunta Kant es a la experiencia en sentido objetivo. Hegel también sigue en línea de continuidad con esta óptica de la ciencia, como varias veces lo manifiesta:

Hiermit wir nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten. (*Einleitung*, párr. 12)

Estas observaciones sobre la unidad de la experiencia según Kant encuentran lugar en otros dos conceptos ulteriores sobre el tema: el de “Inbegriff” y el de

⁴⁹ Jacobi an Fichte, 1799, en *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie* (1799-1807), 1999, Félix Meiner Verlag, Hamburg. Walter Jaeschke (Hg.). La cita está en la pág.17 de la segunda parte del libro.

“Erfahrenheit”. Con el primero seguimos dentro del conjunto de reflexiones de la KrV; con el segundo en cambio debemos remitirnos a la *Antropología Pragmática* y a los algunos escritos sobre filosofía de la historia.

b) La experiencia como conjunto de conocimientos

La concepción de la experiencia se presenta también en términos de “Inbegriff aller Erkenntnis” [B296]⁵⁰. La expresión se encuentra en el tercer capítulo de la *Analítica de los principios*, y su título es “*Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena*”. Nos encontramos en el último capítulo de la *Analítica Transcendental*, donde se tematiza el problema del límite, sobre el cual hablaremos más adelante.

Podemos entender *Inbegriff* como “conjunto” en la medida en que la expresión denota dos aspectos estrechamente ligados: tanto la delimitación como lo contenido en él⁵¹.

c) Excurso: “Erfahrenheit”

El concepto de *Erfahrung* en la *Crítica de la Razón Pura*, como hemos visto, no tiene connotaciones de personalidad: la experiencia es una y, en todo caso, cada persona participa de “la” experiencia. Si en el saber personal existen diferencias, pueden ser meramente subjetivas o bien cuantitativas: una persona puede saber una parte de la experiencia. La experiencia en la *Crítica* es dinámica, en el sentido que si bien se trata de un conjunto de saberes articulados en una unidad, la cantidad de saberes va creciendo y se va perfeccionando a medida en que se realizan experimentos (ver más adelante el excurso sobre el término *Expe-*

⁵⁰ Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun *a priori* constitutiv sein (wie die mathematischen), oder bloß regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst ertheilt, und auf welche die Erscheinungen, als *data* zu einem möglichen Erkenntnis, schon *a priori* in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein *a priori* wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d.i. der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objecten, dadurch daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntnis, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in sich enthalten, so scheint es uns doch nicht genug, sich bloß dasjenige vortragen zu lassen, was wahr ist, sondern was man zu wissen begehrt.

⁵¹ García Morente lo traduce como “conjunto” de todos los conocimientos. El *Slaby Grossman*, da diferentes acepciones, entre ellas la de totalidad (equivalente a *Gesamtheit*), resumen (*Zusammenfassung*), contenido (*Inhalt*) o meramente suma (*Summe*). El *Wahrig deutsches Wörterbuch* lo entiende como “*Gesamtheit; Summe der unter einen Begriff gefaßten Einzelheiten; das Höchste; der Inbegriff alles Schönen, der Weisheit*“. El *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm⁵¹ da, junto a la definición, los usos en la literatura anteriores a Kant: “INBEGRIFF, m. das was innerhalb seiner etwas anderes begriffen, umschlossen hält, summa, complexio, comprehensio; die umschlossene sache steht im genitiv oder mit der praep. von vermittelt. das wort wird zuerst von STEINBACH verzeichnet (seine hauptquelle HEDERICH hat es nicht): inn begrieff, compendium, ein inn begrieff aller tugent, conspectus omnium virtutum. 1, 641; dann von FRISCH 1, 373^a mit wesentlich weiterer bedeutung: inbegriff, area ambitu adstricta, locus in finibus suis contentus; item, quae in libro aliquo continentur in letzterer beziehung braucht KANT der inbegriff eines buches (...)“. De modo que la expresión *Inbegriff*, al menos como está usada por Frisch en 1666, está caracterizada tanto por una delimitación “*area ambitu stricta*” como por el conjunto de objetos comprendido en esa área “*locus in finibus suis contentus; item, quae in libro aliquo continentur*”.

riment); es dinámica pues es acumulativa. Esto no significa necesariamente histórico; esto es así aún cuando para que determinada práctica con pretensiones de científicidad adquiera el reconocimiento como ciencia, hay un momento histórico que lo marca, pero que parece ser definitivo, tal como lo expone el *Prólogo* a la segunda edición (B), al atribuir a ciertos cambios el carácter de “Revolution”⁵². Así sucedió con la Matemática y con la Física. Y así, como veremos, también habría sucedido lo mismo con la filosofía, aunque no del mismo modo: la filosofía trascendental pretende ser una revolución en el pensamiento filosófico, y definitiva, al menos como requisito. Así lo dice el título de su obra “Prolegómenos para toda metafísica que quiera presentarse como ciencia”

El concepto de *Erfahrenheit* no pertenece a la estructura lógica de la exposición sobre la experiencia, al menos tal como está planteada en la *Crítica*; y apenas aparece en la obra de Kant. Pero los dos pasajes centrales en que la encontramos parecen complementar dos aspectos que no están presentes en el concepto de *Erfahrung* tal como se encuentra en la *Crítica de la Razón Pura*: un cierto aspecto personal y otro histórico. Vayamos a ellos.

- “Erfahrenheit” y aprendizaje de la filosofía:

Un uso importante de este término se encuentra en la presentación de Kant en 1765 del curso de “Geografía física” [*Akademische Ausgabe II*, 312]. No nos detenemos en las características de esta disciplina ideada por Kant, que es de algún modo la antesala de lo que resultará la futura antropología pragmática⁵³. Lo importante para nosotros es que el filósofo de Königsberg, al hablar de los fundamentos de esta disciplina, nota que para evitar el uso sofístico de la razón, es decir la filosofía reducida a un vacío juego de conceptos, es necesario un cierto entrenamiento del intelecto. Este entrenamiento consiste en relacionar los conceptos con su base en la experiencia para hacer propios los problemas y los conocimientos. Para ello debemos partir de las nociones históricas, de modo de no caer en confusiones ya superadas. A esta cultura filosófica personal - es decir, más cerca de la terminología kantiana: a esta razón educada por las nociones históricas que la “Geografía física” tiene el objetivo de proporcionar y la relación intuitiva de dichos conceptos con la experiencia -, Kant le atribuye el término *Erfahrenheit*.

Debemos dejar sentado, sin embargo, que el uso del término es muy puntual y no da lugar para un largo desarrollo. Por otro lado se trata de un uso “pre-crítico” y no tiene que ver directamente con la distinción puro/empírico. Lo que es claro también es que en principio dicha *Erfahrenheit* no afecta directa y estructuralmente al cuerpo teórico de la filosofía como tal, sino más bien se trata de una introducción pedagógica a la disciplina. En la etapa crítica habría que buscar los aspectos contenidos en este concepto en la *Antropología pragmática*. Si podemos encontrar sin embargo ecos de este concepto en la *Crítica de la Razón Pura* en la distinción que más arriba hemos denominado “mit/aus”: si bien todo conocimiento empieza con la experiencia, no todo proviene de ella.

⁵² Trato la relación entre *Revolution* y *Erfahrung* más adelante en el apartado 5.

⁵³ Cfr. en cuanto al uso de *Erfahrenheit* en el curso de *Geografía física* a Holzhey, pp.316-323.

No existe una traducción literal de la palabra *Erfahrenheit* en el castellano. Un termino aproximado es “experticia”. Se puede traducir, aunque no contiene todos los aspectos aquí presentados, con la expresión “una larga experiencia”, adquirida sobre un ámbito determinado. La *Erfahrenheit* implica una acumulación de “experiencias” y por lo tanto un tiempo transcurrido suficiente como para que se efectúe. Ahora bien: si observamos este concepto pre-crítico relativo a la historia de la filosofía, aplicado al giro crítico que pocos años después Kant realizaría y que en cierto sentido ya se estaba gestando, podríamos especular con una modificación profunda del concepto de *Erfahrenheit*: la *Erfahrenheit* puede desembocar en un cambio, en un giro importante del pensamiento filosófico y afectar la entera interpretación de las experiencias acumuladas hasta entonces. Pero aquí nos vamos del concepto tal como lo formuló Kant. Retomaremos más adelante el problema del giro crítico, al referirnos a la relación entre la experiencia y la “revolución copernicana”.

- “Erfahrenheit” como saber acumulado generacionalmente:

El término también es utilizado en la etapa crítica del pensamiento kantiano. Pasamos así al otro uso importante del término, en este caso en sexto principio del famoso escrito *Idea para una historia de la humanidad en sentido cosmopolita*, de 1784, es decir, ya establecida la filosofía trascendental como perspectiva de reflexión. Allí señala:

Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt. Daß sie auch diejenige sei, welche am spätesten ins Werk gerichtet wird, folgt überdem auch daraus: daß hiezu richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung, große durch viel Weltläufe geübte Erfahrung und über das alles ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille erfordert wird; drei solche Stücke aber sich sehr schwer und, wenn es geschieht, nur sehr spät, nach viel vergeblichen Versuchen, einmal zusammen finden können.

La idea de una historia universal puede ser establecida racionalmente, partiendo del ideal político que establece la razón, y obtiene cierta confirmación (y cierto ánimo) gracias a algunas huellas (*Spuren*) que encontramos en la realidad empírica. La idea por sí sola funciona tanto como principio heurístico como también a modo de principio regulativo que inspira a la acción y alienta la esperanza. Ahora bien, su realización depende no solo de la razón conciente del ideal y de la buena voluntad, pues también depende de la *Erfahrenheit* de la sociedad y de los gobiernos. Para subrayar respecto de nuestro trabajo, resta decir que la *Erfahrenheit* aquí es planteada como una larga experiencia transmitida de una generación a otra; cada generación puede y debe aprovechar de la *Erfahrenheit* de la anterior y aumentarla. El concepto de *Erfahrenheit* significa entonces también maduración y madurez.

En Hegel ya no se encuentra – al menos por el resultado de mis investigaciones – el término “Erfahrenheit”. Pero veremos que su significación se integra en el concepto de experiencia de la *Fenomenología*, en especial en el concepto de

“Gehalt” (haber) del que habla el *Prólogo*.

d) Excurso: “Experiment”

La imagen hasta ahora dada nos podría inducir a pensar que la actividad del intelecto en la experiencia, al ser “espontánea”, pero basarse en la receptividad de la sensibilidad, implica al fin y al cabo una concepción pasiva del conocimiento: una especie de contemplación que espera que las cosas acontezcan para poner en juego todas sus facultades mentales.

Sin embargo hay un momento activo y práctico que escapa a la formulación estricta de la experiencia por pertenecer más a su dinámica que a su definición formal. Es la noción de experimento [Experiment]⁵⁴. No hay un apartado en la *Crítica de la Razón Pura* que se concentre en este tema: pero éste es esencial para la comprensión de la experiencia que tiene el idealismo trascendental, es decir la filosofía kantiana después del giro crítico y para la concepción idealista postkantiana de la experiencia. Es más, la reflexión sobre el fenómeno del experimento constituye parte misma del giro crítico, y aún así aparece una sola vez en toda la *Crítica*: justamente cuando está describiendo los fundamentos del giro crítico. El pasaje se encuentra en el Prólogo de la edición B, al relatar cómo empezó a funcionar efectivamente la ciencia en cuanto tal, al hablar de Galileo, Torricelli y otros:

Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt (BXII)⁵⁵

⁵⁴ También la palabra “*Versuch*” puede llegar a usarse con el sentido de “experimento”, pero no es el caso de Kant, al menos en lo que concierne a los usos en la *KrV*. En el mismo Prólogo de la segunda edición, las veces que aparece la palabra *Versuch* tiene más bien el sentido de “intento” o “ensayo”. Cfr. , BXVIII, también BXXXVIII

⁵⁵ Se trata en el texto de Kant de todo un relato: „Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in späterer Zeit Stahl Metalle im Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab: so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Principien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nöthigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem nothwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vortheilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hiedurch

La experiencia en cuanto resultado, en cuanto *Inbegriff aller Erkenntnis*, crece en la medida en que se realizan experimentos. La razón no conoce más que lo que ella misma produce [*hervorbringt*] según su bosquejo; no debe dejarse llevar por la Naturaleza como en un andador [sg., pl.: "*Leitbände*"]. No aprende como el alumno, aprende como el juez del testigo obligándole a responder sus preguntas. A ese cambio de método se vincula la constitución de la física como ciencia: en buscar [*suchen*] en la Naturaleza y no atribuirle falsamente [*andichten*] lo que la razón misma ha puesto en ella. Acá en alemán dice: „*was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt*“. Si bien los idealistas poskantianos utilizarán la expresión „*setzen*“, su significado no está lejos de lo que Kant está diciendo en la frase citada. Ambas pueden ser traducidas al alemán con el término “poner”.

Que la experiencia dependa de los experimentos, quiere decir que depende no sólo de una actividad contemplativa sino también práctica. El científico prepara la naturaleza de acuerdo al bosquejo [*Entwurf*] que produce la razón para verificar si dicho bosquejo está presente en la Naturaleza o no. De lo contrario no se llega a la experiencia, sino a meros tanteos [*ein bloßes Herumtappen*].

Para Hegel hacer experiencia es, en uno de sus momentos, experimentar. Este momento consiste en aquel en que intentamos determinar si la teoría corresponde a la realidad y viceversa. De este modo se llega a la no correspondencia de la que habla el párrafo 13 de la *Introducción* a la *Fenomenología*.

e) Campo de la experiencia

La experiencia tiene su propio campo: *Feld der Erfahrung*. El significado de la expresión dentro de la *Crítica de la Razón Pura* es equivalente al de “esfera” [*Sphäre*]⁵⁶. Kant utiliza el concepto de campo solamente para determinar los límites de la experiencia. Dado que ese campo es el que está regido por las formas de la intuición, aquí el concepto de límite se vuelve problemático. Que la experiencia tenga un campo, y por tanto límites, implica un adentro del campo y un afuera del campo. Pero “afuera del campo” es una expresión o bien metafórica, o bien paradójica: pues *fuera* del campo no hay formas de la intuición, lo que está fuera del campo es justamente por definición lo que no está regido por las formas puras de la intuición. Lo mismo sucede con el tiempo, aunque el término “campo” hace comprender mejor el problema acerca del límite cuando hablamos del espacio.

Justamente aquí reside la *distinción entre conocer y pensar*. Los límites del campo de la experiencia son los límites del conocimiento, y por tanto los límites

ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war“.

⁵⁶ „Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze *a priori*) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben läßt. Außer dieser Sphäre (Feld der Erfahrung) ist nichts für sie Object; ja selbst Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenstände betreffen nur subjective Principien einer durchgängigen Bestimmung der Verhältnisse, welche unter den Verstandesbegriffen innerhalb dieser Sphäre vorkommen können. [B 790]“

cognoscitivos del entendimiento y la razón.

f) Terreno [Boden] del intelecto: posibilidad de camino, fertilidad y base de construcción

Aunque casi equivalente al concepto de campo [*Feld*], el de terreno [*Boden*] tiene connotaciones positivas. Es más bien el correlato positivo del concepto de campo.

Las distinciones de significado son muy relevantes para captar el acento más profundo del término “*Erfahrung*” en Kant y su lectura por parte de Hegel. *Boden* tiene dos traducciones principales en el castellano, de acuerdo a los contextos en que Kant usa el término: “Terreno”, por un lado, y territorio, en un sentido cercano en alemán al equivalente *Gebiet*. También tiene “*Boden*” posible traducción como “base y fundamento”, equivalente al alemán *Grundlage*. En un sentido si se quiere más material, *Boden* es “suelo”, o bien “tierra”, en sentido de “suelo”. Todas estas acepciones están contenidas en el término kantiano, aún cuando de acuerdo al contexto, que aquí no entraremos en detalle, se acentúa uno u otro aspecto⁵⁷. La exposición más importante sobre la distinción de estos términos como *Boden*, *Feld*, *Sphäre*, *Gebiet*, se realiza en el segundo apartado de la *Crítica del Juicio*; exponerlo en forma totalmente coherente con los usos de estos términos en la KrV ha llevado extensos trabajos y no es aquí el lugar para extenderse.

⁵⁷ Así traducciones como la de García Morente varía el término que muchas veces da cuenta del aspecto acentuado pero no muestra que le término alemán utilizado es el mismo, o viceversa: utiliza el mismo término como „campo” por ejemplo, para traducir a veces *Boden*, a veces *Feld*.

„Nun scheint es zwar natürlich, daß, so bald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen woher, und auf dem Credit der Grundsätze, deren Ursprung man nicht kennt, sofort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu sein, daß man also vielmehr^o die Frage vorlängst werde aufgeworfen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen *a priori* kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth sie haben mögen. [B7]// // *Kritik des Urteils*: Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen ob ein Erkenntniß derselben möglich sei oder nicht, haben ihr Feld, welches bloß nach dem Verhältnisse, das ihr Object zu unserem Erkenntnißvermögen überhaupt hat, bestimmt wird. — Der Theil dieses Feldes, worin für uns Erkenntniß möglich ist, ist ein Boden (*territorium*) für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnißvermögen. Der Theil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (*ditio*) dieser Begriffe und der ihnen zustehenden Erkenntnißvermögen. Erfahrungsbegriffe haben also zwar ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne, aber kein Gebiet (sondern nur ihren Aufenthalt, *domicilium*): weil sie zwar gesetzlich erzeugt werden, aber nicht gesetzgebend sind, sondern die auf sie gegründeten Regeln empirisch, mithin zufällig sind. [V 174] Unser gesamtes Erkenntnißvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide ist es *a priori* gesetzgebend. Die Philosophie theilt sich nun auch diesem gemäß in die theoretische und die praktische. Aber der Boden, auf welchem ihr Gebiet errichtet und ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung, sofern sie für nichts mehr als bloße Erscheinungen genommen werden; denn ohnedas würde keine Gesetzgebung des Verstandes in Ansehung derselben gedacht werden können.(...) erstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, eben so wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subject sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken, bewies die Kritik der reinen Vernunft, indem sie die Einwürfe dawider durch Aufdeckung des dialektischen Scheins in denselben vernichtete...”

Nos limitaremos aquí al uso básico del término *Boden*, tal como aparece en B 717⁵⁸. La ocasión en que aparece aquí el término es la exposición acerca del concepto racional de Dios, a la cual Kant le concede sólo un uso regulativo. Nos interesan aquí las características que emergen propias de la experiencia. Cuando la razón no respeta esta “restricción”, se extravía. La experiencia le proporciona a la razón las referencias [*Merkzeichen*] del camino [*Gang*]; si la razón no se apega al terreno de la experiencia, el único medio que le proporciona referencias, y de este modo pretende elevarse a las alturas [*Höhe*], queda entonces presa del vértigo [*schwindlicht wird*].

El relato de Hegel del Prólogo de la *Fenomenología* que citábamos al principio de nuestra exposición sobre Kant se vuelve claramente aplicable a la concepción de la experiencia de este último⁵⁹. Por si nos quedan dudas sobre su relación, un breve pasaje de la *Anthropologie im pragmatischer Absicht* (1798) puede despejarlas:

Die wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen ist: »der Ausgang desselben aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.« Statt dessen, daß bis dahin andere für ihn dachten und er blos nachahmte oder am Gängelbände sich leiten ließ, wagt er es jetzt, MIT EIGENEN FÜßEN AUF DEM BODEN DER ERFAHRUNG, wenn gleich noch wackelnd, fortzuschreiten. [VII 228]

En este breve pasaje, el filósofo de Königsberg vincula claramente la concepción de la experiencia expuesta en la *Crítica de la razón Pura* con lo que en el escrito de 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, sostiene como el principio fundamental de la Ilustración. La responsabilidad de pensar por sí mismo significa también el *poner los pies en el terreno de la experiencia*⁶⁰; o si se quiere, de acuerdo a la expresión coloquial: el *poner los pies sobre la tierra*, con todo lo que esto literalmente significa.⁶¹

⁵⁸ Gehen wir aber von dieser Restriction der Idee auf den bloß regulativen Gebrauch ab, so wird die Vernunft auf so mancherlei Weise irre geführt, indem sie alsdann den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muß, verläßt und sich über denselben zu dem Unbegreiflichen und Unerforschlichen hinwagt, über dessen Höhe sie nothwendig schwindlicht wird, weil sie sich aus dem Standpunkte desselben von allem mit der Erfahrung stimmigen Gebrauch gänzlich abgeschnitten sieht. [B717]

⁵⁹ Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichtume von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in dieser Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Überirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche *Erfahrung* genannt wurde, interessant und geltend zu machen. - Jetzt scheint die Not des Gegenteils vorhanden, der Sinn so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. (Hegel, *PhG*, *Meiner* 8, 15-30)

⁶⁰ En este sentido vale la definición que Ortega da de experiencia, un poco en broma pero finalmente legítima, cuando dice que la experiencia es pensar con los pies (*La idea del principio en Leibniz*, en *Obras Completas*, Madrid 1962, pp. 174-177).

⁶¹ A tal punto que la afirmación citada viene después de haber expuesto Kant los principios sobre el pensar que son los siguientes: “1) Selbst denken. / 2) Sich (in der Mittheilung mit Menschen) in die Stelle jedes Anderen zu denken. / 3) Jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken. / Das erste Princip ist

Por último, el conocido pasaje de la *Crítica del Juicio* sobre el concepto de *Boden* en el segundo apartado de su Introducción, señala que es en el terreno de la experiencia donde el entendimiento ejerce su legislación, que es teórica. En ninguna otro terreno tiene el entendimiento semejante potestad por una parte, y por otra ninguna otra facultad, como ser la razón, la tiene en el terreno de la experiencia. Nuevamente Kant se expresa en términos jurídicos: es ésta la terminología más adecuada para el punto de vista filosófico sobre el conocimiento.

g) Excurso: experiencia y afección.

El momento de la afección en la experiencia tal como es expuesta en la *Crítica*, y por lo tanto, el momento de la afección en lo que se refiere al ámbito del conocimiento, está dado por la sensación⁶². Como vimos, ésta representa el aspecto de *pathos* que no se encuentra explícitamente en la exposición sobre la experiencia de Aristóteles en la *Metafísica* pero que sin duda es un aspecto de lo que entendemos coloquialmente por experiencia y que aparece en la concepción amplia de experiencia según Aristóteles. Este momento del *pathos* en Kant no tiene expresión intelectual, puesto que la intuición sin conceptos es ciega⁶³, y los conceptos no provienen de la sensación, como hemos visto.

Kant, también hemos señalado, se preocupa por remarcar que sin este momento de *pathos* no hay experiencia y no hay conocimiento: es condición indispensable. Sin este momento no ponemos los pies sobre la tierra sino que volamos por las alturas etéreas de la razón sin llegar a ningún tipo de conocimiento, sino sólo a vanas especulaciones. Se trata de un momento no sólo indispensable sino positivo.

En cambio en la *Crítica de la razón práctica* se torna un momento más ambivalente. Es la ocasión de la acción y del pensamiento de la razón práctica, y en ese sentido un momento indispensable y hasta se puede decir positivo, aunque debemos deducirlo nosotros, porque Kant no lo dice así. Pero en la medida en que pretende dictar la acción, se vuelve un momento negativo: para describir esta posibilidad Kant utiliza la expresión “heteronomía”. El lugar de la afección es análogo al de la *Crítica de la Razón Pura*. Pero Kant utiliza una expresión más fuerte aún para caracterizar esta heteronomía: el móvil de la acción en este caso es “patológico”, el mismo término que pertenece al ámbito del estudio de las enfermedades.

Es Fichte quien especialmente llevará a fondo esta analogía entre el valor de la afección en la razón práctica y la razón teórica, trasladando al ámbito de la razón teórica las connotaciones valorativas de cada término del ámbito práctico.

Lo que nos interesa aquí marcar es que aún en Kant, educado en la formación

negativ (*nullius addictus iurare in verba Magistri*), das der zwangsfreien; das zweite positiv, der liberalen, sich den Begriffen Anderer bequemenden; das dritte der consequenten (folgerechten) //VII229// Denkungsart; von deren jeder, noch mehr aber von ihrem Gegentheil die Anthropologie Beispiele aufstellen kann.“

⁶² Cfr. Más arriba la exposición sobre el escrito *Beantwortung der Frage: Ist es eine Erfahrung, daß wir denken ?* (1788-1791): : “weil ich dabei passiv bin und mich nach der formalen Bedingung des innern Sinnes affiziert fühle”.

⁶³ „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ [B 75]

racionalista, es la afección que proviene de la sensación lo que mueve todo el sistema trascendental de las categorías, es decir: la afección es la que mueve a conocer en su canal viable y fecundo, y todo intento de conocimiento no ligado a la afección está destinado al divague. Pero si entendemos esta afección en cuanto sentimiento [*Gefühl*] pasamos al ámbito de la razón práctica y salimos del ámbito de la *Crítica de la Razón Pura*, es decir, del ámbito del conocimiento. El sentimiento no está ligado en cuanto tal con el conocimiento y con la experiencia.

h) Experiencia y naturaleza

Si tenemos en cuenta la definición de experiencia de B296 como “Inbegriff aller Erkenntnis” (ver más arriba), las denotaciones de ambos conceptos prácticamente coinciden (B446): “versteht man unter Natur, substantive (materialiter), den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese vermöge eines inneren Prinzips der Kausalität durchgängig zusammenhängen”

La relación entre ambos conceptos se encuentra expuesta con precisión en el §36 de los *Prolegómenos*. La naturaleza y la experiencia tienen las mismas leyes. La experiencia parecería ser la actualización subjetiva de la naturaleza, pero por otra parte las leyes fundamentales son a priori, y por tanto coinciden: no habría experiencia posible si ya no se diesen dichas leyes. Actualización subjetiva no significa “personal”; más bien quiere decir que la ciencia es la actualización subjetiva de la naturaleza.

Surge aquí con fuerza el problema de la concepción de la verdad. En el apartado de la KrV “III. Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik“, Kant retoma la pregunta “Was ist Wahrheit?” y reconoce como respuesta la aserción clásica en términos de correspondencia entre *Erkenntnis* y *Gegenstand* (B83). Por lo visto hasta ahora, esta comparación no puede ser la sencilla confrontación entre un concepto y un objeto dado con forma propia. Como aclara Holzhey (256) este parangón no se efectúa como correspondencia de una representación subjetiva con un concepto trascendente. Es más bien

la virtù ‘soggettiva’ del concetto che – prendendo le mosse dall’oggetto dato (il molteplice antistante alle rappresentazioni ‘soggettive’ affacciandosi come ‘anti’ dell’antistante) – crea l’oggetto (gli dà stabilità come ‘stante’ dell’antistante). Quanto esposto rispetto all’ “oggetto” vale, punto per punto, anche a riguardo della natura (in quanto oggetto di ogni esperienza possibile) (...) Certo l’oggetto (*Gegenstand*) (il quid antistante) denuncia la propria presenza (*Gegenwart*) nell’affezione sensoriale, ma subito la sensazione, meramente soggettiva, fagocita in sé quell’antistante. È solo tramite il pensiero concettuale che l’antistante viene distinto in quanto oggetto dalla mera attività rappresentativa del soggetto. L’oggetto vero e proprio è, dunque, istituito dall’intelletto che conduce ad unum la molteplicità di ciò che è dato come mero quid antistante (*Gegenstand*) dell’intuizione. E, una volta prodotta quest’unità dell’oggetto, non fa poi molta differenza che essa venga detta “esperienza” o “natura”.

Esta aclaración, como Holzhey mismo lo admite, tiene presente las críticas de Hegel en la *Wissenschaft der Logik* (*Doctrina del Concepto - Del concepto en*

general). Sin embargo, aún cuando logra resolver en un recurso del intelecto la distinción de los rasgos propios de la objetividad, lo que no logra es responder a la crítica de subjetivismo que le presenta Hegel (obviamente un subjetivismo que para Kant no es tal, porque considera la objetividad de un modo peculiar). Por el contrario, la aclaración nos proporciona un sólido argumento para sostener la tesis de que la dirección emprendida por lo que luego será denominado el idealismo absoluto toma como punto de partida una lectura posible de la *Crítica de la Razón Pura*.

En efecto, ya en *Glauben und Wissen*, mucho antes que la *Wissenschaft der Logik*, Hegel advierte el problema:

Das Urteil, wenn die Trennung von Subjekt und Objekt gemacht ist, erscheint wieder gedoppelt im Subjektiven und im Objektiven, als ein Übergang von einem Objektiven zu einem anderen, die selbst wieder im Verhältnis eines Subjektiven und Objektiven gesetzt sind, und der Identität beider, - ebenso von einer subjektiven Erscheinung zu einer anderen. So ist die Schwere das Objektive, als ein Subjektives oder Besonderes der Körper, als ein Objektives oder Allgemeines aber die Bewegung, oder das Subjektive, die Einbildungskraft, als Subjektives oder Besonderes Ich, als Objektives aber oder Allgemeines die Erfahrung.

(...) und es ist jetzt die Frage: WELCHES VERHÄLTNIS HAT DIESES URTEIL, NÄMLICH DIESE SUBJEKTIVITÄT DES VERSTANDES ZUR OBJEKTIVITÄT? Beides ist identisch, aber formal identisch, indem die Ungleichartigkeit der Erscheinung hier weggelassen ist; die Form *A* ist als dieselbe im Subjekt und Objekt vorhanden. (...) Ein und ebendasselbe wird das eine Mal als Vorstellung, das andere Mal als existierendes Ding betrachtet: der Baum als meine Vorstellung und als ein Ding, die Wärme, Licht, Rot, Süß usw. als meine Empfindung und als eine Eigenschaft eines Dinges, so wie die Kategorie das eine Mal als Verhältnis meines Denkens, das andere Mal als Verhältnis der Dinge gesetzt wird. Daß nun eine solche Verschiedenheit, wie sie hier vorgestellt ist, nur verschiedene Seiten meines subjektiven Betrachtens und daß diese Seiten nicht selbst wieder objektiv in der Entgegensetzung als Erkennen der Erscheinung gesetzt sind, sondern jene formale Identität als die Hauptsache erscheint, - dies macht das Wesen des formalen oder psychologischen Idealismus aus, welcher die *Erscheinung* des Absoluten ebensowenig nach *ihrer* Wahrheit erkennt als die absolute Identität - eins ist schlechthin unzertrennlich vom anderen - und in welchen die Kantische, aber besonders die Fichtesche Philosophie alle Augenblicke übergleitet.⁶⁴

La observación es muy pertinente para nuestro trabajo. Esa duplicación que Hegel observa se constituirá en su teoría de la experiencia no ya como la confrontación entre un concepto y un objeto externo trascendente, sino en la comparación entre algo que la conciencia considera su “saber” o “concepto” y algo a lo que considera como “en sí”, pero que “declara” como “también” trascendente a ella. En el curso de la experiencia la conciencia encontrará que lo que creía “en sí” era también para sí: se vuelve el “en sí para ella”.

⁶⁴ *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, tomo II, p. 310.

Pero ya tendremos oportunidad de analizarlo al comentar la *Introducción* a la *Fenomenología*. En lo que respecta a la filosofía kantiana, la equivalencia que encontramos entre experiencia y naturaleza, si tenemos en cuenta que la física es la ciencia de la naturaleza, vuelve a confirmar que la experiencia en cuanto “Inbegriff” es la ciencia de la naturaleza, o al menos ésta es el modelo de la experiencia, modelo mutuamente constitutivo, en la medida en que las leyes que constituyen a ambas son las mismas.

i) Experiencia, mundo y naturaleza.

Si bien, tal como dice Kant en B446, naturaleza y mundo son conceptos cercanos, el concepto de mundo (Weltbegriffe) es más amplio que el de naturaleza (Naturbegriffe). No entraremos aquí en disquisiciones que nos alejan demasiado ya del tema de la experiencia: la cuestión está es que la naturaleza es en cierto modo la parte conocida del mundo.

Si es así, ¿qué es el mundo, puesto que trasciende lo conocido? Aquí es donde ya la experiencia calla y le toca a la razón responder. Hemos llegado a los límites de la experiencia y debemos entender en qué consisten.

4. La idea de absoluto y los límites de la experiencia

Al presentar Kant las ideas trascendentales, se ve obligado a precisar su concepto de absoluto. Éste en realidad resultará ser una Idea en su sistema, pero entremos un poco en el detalle. La precisión debe efectuarse porque el concepto de absoluto es necesario para la exposición de la arquitectura de la razón, una vez que hemos hablado ya de la “Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten” (B380). Pero a su vez presenta una ambigüedad en el uso. Un primer uso es el siguiente

Das Wort *absolut* wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache *an sich selbst* betrachtet und also innerlich gelte. In dieser Bedeutung würde *absolutmöglich* das bedeuten, was an sich selbst (*interne*) möglich ist... (B381)

Un segundo sentido es el siguiente...

Daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist, (z.B. die absolute Herrschaft,) und absolutmöglich würde in dieser Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Absicht, in aller Beziehung möglich ist. (B381)

Kant considera la relación entre ambos usos, en la que no ahondaremos en este trabajo, para concluir que tomará el sentido de absoluto en términos de “Notwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Möglich)” (B382)

In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts: absolut, bedienen, und es dem bloß komparativ oder in besonderer Rücksicht Gültigen entgegensetzten; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringiert, jenes aber gilt ohne Restriktion. (B382)

Ahora bien:

Nun geht der transzendente Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen, und endigt niemals, als bei dem schlechthin, d.i. in jeder Beziehung, Unbedingten. Den die reine Vernunft überläßt alles dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor, und sucht die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum Schlechthin unbedingten hinauszuführen.

Sostiene luego, como había sido ya demostrado, que

Der objektive Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transzendent, indessen daß er von den reinen Verstandesbegriffen, seiner Natur nach, jederzeit immanent sein muß, indem er sich bloß auf mögliche Erfahrung einschränkt. (B383)

Así Kant precisa que en su sistema el concepto de absoluto pasa a ser la idea de absoluto: „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (B383). Esa es una de las razones por las cuales es idea y no concepto. Para concluir respecto de la experiencia: estas ideas (las trascendentales) „sind endlich transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transzendentalen Idee adequat wäre“ (B384). „das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt ein Problem ohne Lösung“. El hecho de que no tenga solución tiene en Kant un sentido práctico y este sentido es más importante existencialmente que el teórico (“Unglücklicher Weise für die Spekulation (villeicht aber zum Glück für die praktische Bestimmung des Menschen“, B491).

Kant vuelve a retomar la cuestión en otro contexto, el cuarto apartado de las antinomias de la razón pura: “*Von den Transzendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in so fern sie schlechterdings müssen aufgelöset werden können*”. Allí sostiene “so sollen wir zu unserer Idee einen Gegenstand suchen, von welchem wir gestehen können, daß er uns unbekannt, aber deswegen doch nicht unmöglich sei“ (B506). La nota a pie de página (B507) profundiza el problema. Más adelante vuelve a subrayar la insolubilidad: “...wir müssen die ursachein unserer Idee selbst suchen, welche ein Problem ist, das keine Auflösung verstattet, und wovon wir doch hartnäckig annehmen, als entsprechen ihr ein wirklicher Gegenstand” (B510).

Sin embargo el idealismo alemán posterior no se va a conformar con que el problema no tenga solución teórica. Porque Kant nos dejaba una invitación optativa, por así decirlo: “Daher, wenn eine Erkenntnis als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genötigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen” (B388) Un objetivo fundamental del programa del idealismo alemán será tomar a cargo el desafío de que el absoluto sea cognoscible por la razón, que ésta sea su facultad correspondiente y en especial: que la noción usada por Kant se conjugue por la primera noción citada al principio de este apartado: el absoluto significa en su más amplia concepción “daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte” (B 381) Sólo que Hegel, luego de la polémica con Schulze, se distanciará de Schelling y para llegar al conocimiento del absoluto reformulará la concepción de experiencia.

5. El problema del límite y la totalidad de la experiencia

Aquí llegamos al objetivo central de la *Crítica de la Razón Pura* y a la elucidación fundamental que la filosofía kantiana pretende aportar a la historia de la filosofía: señalar claramente los límites de la razón, de allí la “Crítica”. Esta delimitación se hace necesaria por una tendencia de la razón a ir más allá de lo que sus recursos cognoscitivos le permiten:

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.

Así empieza la *Crítica* y hemos llegado al momento en que luego de varios preparativos y exposiciones ya podemos responder. Cabe aclarar que no es necesaria esta delimitación para efectuar una experiencia. Perfectamente podríamos finalizar aquí la exposición de lo que Kant entiende por su concepto. Pero si aquí terminásemos, perderíamos la comprensión fundamental del concepto, pues su exposición está enmarcada dentro del propósito de la delimitación anunciada.

Esta delimitación se vuelve necesaria por las especiales vicisitudes que le pueden acontecer al intelecto, de acuerdo a cierta tendencia (B297):

daß der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniß nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemals seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher, sondern darf sich nur auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich ist) unaufhörlich überschreitet und sich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Aquí aparece el deseo, un motor que tal cual no está tematizado por Kant en la *Crítica*, y sin embargo está presente como tensión en toda la obra. “Todos los hombres desean por naturaleza conocer” tal como empieza la *Metafísica* de Aristóteles: de modo similar empieza la *Crítica de la Razón Pura*. Este deseo, tal como lo constata Kant, lleva al hombre a trascender los límites que impone la experiencia (B370, B739) e intentar responder cuestiones como la existencia de Dios, la libertad y la inmortalidad⁶⁵.

Los límites no salen al encuentro de la experiencia. La experiencia en cuanto tal no conoce límites, pues semejante situación implicaría encontrarse con algo que no entra dentro de las formas de la intuición sensible. El límite y, con él,

⁶⁵ Cfr. El parágrafo 8 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel, donde se muestra otro sentido de la relación entre estos “objetos” y la experiencia.

un ámbito más allá del límite, son por lo tanto pensables, pero no cognoscibles. La delimitación la efectúa la razón, distinguiendo en sí misma dos usos, y de acuerdo a ellos, concibiéndose como intelecto en un caso o como razón en sentido estricto en el otro. El intelecto es el uso empírico de la razón, en la medida en que lo autoriza la sensibilidad, como hemos visto.

Pero si el límite en cuanto tal no es cognoscible, y la dinámica de la experiencia es en principio infinita, en la medida en que puede seguir incorporando conocimientos dentro de su ámbito, ¿cómo logra determinarlo la razón?

Es muy acertada la expresión de Holzhey: “è proprio il naufragio di tale tentativo di oltrepassare il campo dell’ esperienza, a fornire di per sé la delimitatio ricercata, che è insieme delimitatio della stessa ragione” (265). Así, es en la Dialéctica Trascendental donde se completa el significado de la teoría kantiana de la experiencia. Allí, al intentar determinar la posibilidad de un comienzo en el espacio y el tiempo del mundo, la razón nos lleva a determinar el alcance del valor de las condiciones materiales de la experiencia, esto es el del espacio y el tiempo. No podemos conocer algo que no se presente en estos términos. Como hemos visto, una experiencia semejante es imposible. Podemos determinar un límite al conocimiento: pero este límite no es espacio-temporal sino justamente lo espacio-temporal como tal. Podemos entonces determinarlo, pero no describirlo. Es más: que haya un límite supone que hay algo más allá del límite. Pero este más allá no podemos entenderlo en términos espacio-temporales, y por lo tanto podemos determinarlo solamente como esto, como un más allá del límite. Este más allá no solo no podemos conocerlo sino tampoco siquiera pensarlo. La constatación se encuentra cercana a la paradoja, pero es comprensible, tanto más si tuviésemos en cuenta las recientes conclusiones científicas sobre el *Big Bang* y las teorías sobre el comienzo del mundo: ya no se trata de la incapacidad coyuntural del hombre a determinar empíricamente el comienzo del mundo, sino la imposibilidad de concebirlo teóricamente.

El concepto de mundo tal como Kant lo presenta nos impide reducir el mundo a la experiencia efectuada hasta ahora, e impide que nos quedemos limitados a los sentidos: pero como contrapartida la teoría expuesta de la experiencia nos impide sostener una existencia que vaya más allá de las condiciones espacio-temporales que se han establecido. Esta tensión recorre toda la *KrV*.

El dilema se resuelve con la teoría de la *función regulativa* de la idea de mundo respecto de la experiencia. La totalidad es dada como tarea. Y esta tarea consiste en la investigación de lo dado empíricamente, remontándose a sus condiciones, también empíricas (*regressus*) como en las predicciones (*progressus*), pero siempre dentro de los límites de la experiencia. De modo que, en primer lugar, la razón no es reprimida, sino algo a sí como disciplinada: la función regulativa le da el cauce legítimo de evolución teórica.

Sin embargo, esta delimitación tiene entre otras funciones positivas, la invitación a un ahorro de energía de la razón. Con esta teoría de la experiencia, no sólo consagra la utilidad de la empresa científica tal como Kant la conoce, y a la que recomienda dirigir nuestras fuerzas.

Aquí conviene remitirnos nuevamente al escrito de 1784, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Como hemos visto, la Idea allí tiene tanto

una función heurística como práctica. Ella constituye la posibilidad de entender mediante una hipótesis a la historia en su conjunto, de manera que nos permita hablar de la historia como un todo. Esta hipótesis no nos autoriza a sostener un “sentido” de la historia, metafísico e inexorable que determina los acontecimientos, más allá de lo que nuestra experiencia nos puede decir. Es un modelo que nos permite pensarla como dotada de sentido. La función también es práctica, y en esto se acerca a las ideas reguladoras presentadas en la *KrV*: se trata de que esta Idea anime nuestros esfuerzos en pos de la realización efectiva de los ideales políticos que la razón muestra y no “depositemos nuestras esperanzas sólo en el más allá”.

Volviendo al caso de la investigación científica, el carácter regulador y no constitutivo de la idea de mundo canaliza la energía de la razón y evita el gnosticismo, esto es: Kant sostiene y pretende demostrar que no podemos resolver en el ámbito teórico lo que corresponde realizar en el ámbito práctico. Por eso la supremacía entre las facultades del espíritu la tiene la razón práctica: es ella a la que le corresponde concentrarse y realizar los objetivos más elevados y notables de la humanidad (cfr. B491). Lo que parece sólo debilidad de la razón teórica no es un defecto en sentido estricto, sino más bien la apertura a la dimensión práctica. No podemos resolver mediante la reflexión pura lo que corresponde realizar en la práctica. Las ideas fundamentales de la razón nos muestran no una constitución última del mundo, sino el camino que deben seguir nuestros esfuerzos. Por tal motivo, a este nivel, puede saber tanto el filósofo como el hombre común de todos los días; o bien: el filósofo puede saber con más certeza que no sabe más de lo que al respecto sabe el hombre común.

Tanto la dedicación a la investigación científica, como el encaminamiento de los esfuerzos en el ámbito práctico, significan la invitación de Kant a que el hombre viva la tierra: *que acepte su vida terrenal*. Los límites de la experiencia muestran así su valor positivo. Solamente así se puede resolver la de otro modo insoportable tensión presente en el espíritu humano ya expuesta en las primeras líneas de la *Crítica*: “Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann”. Esta autodelimitación de la razón, y por lo tanto el resultado de la crítica, que de paso ha expuesto una teoría de la experiencia muy elaborada y detallada, constituye más allá de semejante exposición, y sobre todo como objetivo fundamental, una teoría sobre la condición humana desde el punto de vista de sus posibilidades cognoscitivas.

Así llegamos a un pasaje notable de la edición A (395-396), donde muestra que la metáfora del naufragio más arriba citada de Holzhey ya proviene del austero texto kantiano:

Nichts als die Nüchternheit einer strengen, aber gerechten Kritik kann von diesem dogmatischen Blendwerke, das so viele durch eingebildete Glückseligkeit unter Theorien und Systemen hält, befreien und alle unsere speculative Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelt einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen

Gränzbestimmung derselben, welche ihr *nihil ulterius* mit größter Zuverlässigkeit an die herculische Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufende Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nöthigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben.

La intuición tampoco es originalmente de Kant; pero el filósofo se vuelve aquí un genial intérprete: es de Dante Alighieri, que en su *Divina Comedia* encuentra a Ulises en el infierno (XXVI 85-142), y lo que dice prefigura la osadía de quienes han intentado llegar al conocimiento que representa la metafísica y a quienes pretendan hacerlo:

“Vincer potero dentro a me l'ardore / ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto” no es sólo lo que guía al navegante: también al filósofo y al científico. Y es este programa el examinado por Kant. No hay afecto ni norma que puedan frenar este deseo: “né dolcezza di figlio, né la pieta / del vecchio padre, né 'l debito amore / lo qual dovea Penelopé far lieta”. Pero la empresa se lleva a cabo con recursos insuficientes: “ma misi me per l'alto mare aperto / sol con un legno e con quella compagna / picciola”. A un cierto punto se llega a los límites temidos y esperados, las columnas de Hércules: “Io e ' compagni eravam vecchi e tardi / quando venimmo a quella foce stretta / dov' Ercule segnò li suoi riguardi”. Pero justamente es donde allí se muestra al máximo el deseo humano y se exalta (cfr. B491): renunciar según Ulises sería renunciar a nuestra humanidad; ¿justo aquí dejaríamos la empresa?: “O frati”, dissi che per cento milia / perigli siete giunti a l'occidente, / a questa tanto picciola vigilia // d'i nostri sensi ch'è del rimanente, / non vogliate negar l'esperienza, / di retro al sol, del mondo senza gente. // Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza”. Pero luego de una breve alegría, el riesgo pronto tiene su mortal costo: “Noi ci allegrammo, e tosto tornò in pianto, / ché de la nova terra un turbo nacque, / e percosse del legno il primo canto. // Tre volte il fé girar con tutte l'acque; / a la quarta levar la poppa in suso / e la prora ire in giù, / com'altrui piacque, / infin che 'l mar fu sovra noi richiuso”⁶⁶.

⁶⁶ né dolcezza di figlio, né la pieta/ del vecchio padre, né 'l debito amore/ lo qual dovea Penelopé far lieta, vincer potero dentro a me l'ardore/ ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto,/ e de li vizi umani e del valore; ma misi me per l'alto mare aperto/ sol con un legno e con quella compagna/ picciola da la qual non fui diserto.

L'un lito e l'altro vidi infin la Spagna, / fin nel Morrocco, e l'isola d'i Sardi, / e l'altre che quel mare intorno bagna.

Io e ' compagni eravam vecchi e tardi/ quando venimmo a quella foce stretta / dov'Ercule segnò li suoi riguardi,

facciò che l'uom più oltre non si metta:/ da la man destra mi lasciai Sibilia, / da l'altra già m'avea lasciata Setta.

"O frati", dissi "che per cento milia/ perigli siete giunti a l'occidente,/ a questa tanto picciola vigilia

d'i nostri sensi ch'è del rimanente, / non vogliate negar l'esperienza, / di retro al sol, del mondo senza gente.

Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza".

Li miei compagni fec'io sì aguti, / con questa orazion picciola, al cammino, / che a pena poscia li avrei ritenuti;

Es en esta metáfora de Ulises, apenas aludida, donde la *Crítica de la Razón Pura*, a pesar de su tono parco, muestra su lado dramático: los resultados de la investigación emprendida son término de ese proceso de desilusión y desengaño que comienza a constatar Kant en *Sueños de un visionario* (1766)⁶⁷.

Pero para comprender mejor, en especial la posición que adoptará Hegel, conviene volver a la expresión “terreno de la experiencia”, que posee tanto aspectos metafóricos como precisiones conceptuales. Si caminásemos por el terreno abierto de la experiencia, sin duda agregaríamos nuevos conocimientos en su ámbito. Hemos visto que el itinerario al que se refiere Kant se refiere a una experiencia colectiva, que es la ciencia constituida. Y esta ciencia ha demostrado en los dos siglos posteriores su eficacia.

Sin embargo, - permítaseme seguir el hilo de la metáfora - caminando puede suceder que nos cansemos de no encontrar lo que buscábamos y en vez de considerar que la empresa es vana, en la medida en que hemos cercioramos que caminando no llegaremos a lo propuesto, sino que se trata de otro orden de búsqueda, podemos detenernos, ver el mapa, y reformular la búsqueda.

La cuestión está en que en su momento el mismo Kant hizo algo semejante. De ese momento dependió el curso de su filosofía posterior, hasta constituirse como filosofía trascendental. Ese momento lo constituye su desengaño del racionalismo – que Kant identifica con la metafísica - a partir del encuentro con la filosofía de Hume. Podemos afirmar que es esa su experiencia filosófica fundamental, aún cuando paradójicamente este sentido de “experiencia” no encuentra lugar en el ámbito de lo que la *Crítica* acepta como experiencia.

No podemos entender estrictamente este momento dentro de lo que Kant considera como la revolución copernicana. Esta revolución constituye el paradigma de lo que ha sucedido con la matemática y la física, y se trata de ver si puede darse en la metafísica y la filosofía en general. El momento del desengaño constituye la antesala posible de dicha revolución en la filosofía. Pero tiempo después Kant considera que con la *Crítica de la Razón Pura* dicha revolución ha comenzado con su momento positivo.

Diversos autores han examinado lo que hoy podemos denominar el “giro” copernicano, en lugar del término revolución. Entre ellos Holzhey considera el momento del desengaño y lo entiende, siguiendo una expresión de Heidegger, como una “experiencia de pensamiento” (*Denkerfahrung*) (Cfr. *Identität und Dif-*

e volta nostra poppa nel mattino,/ de' remi facemmo ali al folle volo, / sempre acquistando dal lato mancino.

Tutte le stelle già de l'altro polo/ vedea la notte e 'l nostro tanto basso,/ che non surgea fuor del marin suolo.

Cinque volte raccessò e tante casso/ lo lume era di sotto da la luna,/ poi che 'ntrati eravam ne l'alto passo, quando n'apparve una montagna, bruna/ per la distanza, e parvemi alta tanto/ quanto veduta non avea alcuna.

Noi ci allegrammo, e tosto tornò in pianto,/ ché de la nova terra un turbo nacque,/ e percosse del legno il primo canto.

Tre volte il fè girar con tutte l'acque;/ a la quarta levar la poppa in suso/ e la prora ire in giù, com'altrui piacque, / infin che 'l mar fu sovra noi richiuso».

⁶⁷ El inicio de este cambio de rumbo del pensamiento de Kant quedaría documentado en *Sueños de un visionario*, su evolución en la *Disertación de 1770*, y su término en los dos Prólogos de la *KrV*.

ferenz, primeras páginas). Este concepto contempla la posibilidad de que algo suceda, algo irrumpa en el horizonte que hace cambiar la dirección del pensamiento. Aún cuando el concepto que Holzhey sabe ver en *Identidad y Diferencia* (pues Heidegger lo dice apenas de paso) es muy interesante, puede ser de gran fecundidad y quizás pueda explicar gran parte de los profundos cambios de rumbo de muchos filósofos, su aplicación aquí resulta sorprendente y quizás inadecuada. Inadecuada último porque podemos interpretar el giro kantiano como un giro explicable en términos de la evolución de una síntesis entre dos corrientes como el empirismo y el racionalismo que tienen aspectos complementarios entre sí. Por lo tanto no necesitamos tanto la categoría de acontecimiento para explicar el giro en la reconstrucción retrospectiva de la racionalidad que subyace a dicho giro, aunque sí puede considerársela en la evolución histórica concreta del pensamiento de Kant.

Justamente éstas son las características del modelo de experiencia propuesto por Hegel en la *Introducción* a la *Fenomenología del Espíritu*. Lo que parece introducirse mediante un acontecimiento que nos revela un nuevo objeto, visto más profundamente obedece a una lógica subyacente (párr. 15 de la *Introducción*)⁶⁸.

Por el momento, concluyo el capítulo sobre Kant sosteniendo lo siguiente: no sólo el modelo de experiencia proporcionado por Hegel en la *Fenomenología* pretende explicar también este giro del pensamiento kantiano y por lo tanto entenderlo como una experiencia. También sostendré que es ese mismo giro kantiano el que sirve a Hegel de modelo para elaborar su concepto de experiencia, tal como lo presenta la *Fenomenología*, y que sirve para interpretar no ya el pasaje del empirismo y racionalismo a la filosofía trascendental kantiana, sino a la historia de la conciencia misma, la historia de la filosofía en cuanto participante de la historia de la cultura, y de la evolución de la cultura en general.

⁶⁸ Lo sorprendente de la aplicación del término de Heidegger al giro crítico en la filosofía de Kant, es que Heidegger bien conoce, y con anterioridad al escrito *Identität und Differenz*, el concepto de experiencia de Hegel y lo ha comentado. ¿Cómo ha entendido entonces Heidegger este concepto? ¿Por qué Holzhey no lo considera más adecuado para explicar el giro del pensamiento de Kant? Son preguntas que quedan para contestar en un estudio sobre la interpretación de Heidegger del concepto hegeliano de experiencia.

Hegel: Ni escepticismo ni dogmatismo

Aquí presentamos un comentario crítico del texto de Hegel de 1802: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*.

a. Escepticismo y filosofía especulativa

La publicación de Hegel se da dentro del *Kritisches Journal der Philosophie*, Bd. I, Stück 2 [März] 1802. Schulze era ya conocido por su *Aenesidemus oder die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*. Hegel retoma su posición, según señala, dado que recientemente Schulze publica un libro, *Kritik der theoretischen Philosophie*, Hamburg bei C.E. Bohn, 1801. I. und II. Band— aún cuando se trata de una obra importante para la comprensión del Hegel de Jena -, donde el ataque no se limita a la filosofía kantiana en la versión de la teoría de la representación (Reinhold) sino que se extiende a la *filosofía teórica en general*. Éste es uno de los motivos fundamentales de la reacción tanto de Hegel como de Schelling, motivo que se profundiza en el correr de los años siguientes, toda vez que Schulze atacará no sólo la filosofía teórica en general sino, más específicamente, al idealismo (absoluto).

Gottlob Ernst Schulze, que al momento de la edición de su *Kritik der Theoretischen Philosophie* se desempeñaba como profesor en Helmstädt, se presenta como el escéptico principal de la época. Así al menos lo identifican Schelling y Hegel. En el escrito que estudiamos aquí, Hegel considera que conviene examinar la relación de este “nuevo” escepticismo como también del escepticismo en general *con* la filosofía. En principio, la filosofía y el escepticismo se presentan como posiciones paralelas; luego Hegel especificará la distinción. Justamente se trata de distinguir escepticismos, uno que conviene y es parte de la filosofía, uno en cambio (el nuevo, al menos) como apoyo para la “no-filosofía” (Unphilosophie). El nuevo escepticismo se presenta con títulos de herencia respecto del antiguo y como su mejoramiento en el arte de dudar. De modo que Hegel atacará justamente esta pretensión del “nuevo” de ser el heredero del antiguo.

De modo que Hegel hará historia de la filosofía y este es uno de los primeros escritos, si no el primero, sobre un tema semejante. Es evidente que el objetivo no es la sola erudición. La comparación del “nuevo” con el antiguo escepticismo lo llevará a una teoría sobre el escepticismo en general y su relación con el filosofar, a la luz de la discusión acerca de la teoría kantiana y de las posibilidades del idealismo absoluto; y en ese contexto, de la posibilidad del conocimiento mismo.

El argumento que Schulze invoca en la *Einleitung* y que Hegel cita, se trata en realidad - versión modificada -, de un argumento propio del escepticismo (primer modo de Agripa). Es el tropo de los hombres encomiables (*ehrwürdige Männer*). Si éstos no han llegado al conocimiento sobre los primeros principios,

e incluso llegan a contradicirse uno al otro en sus conclusiones, esto constituye una razón muy poderosa para pensar que no se puede llegar a verdades sobre los temas que tratan.

Esta consideración de Schulze y su recepción en Hegel, está presente también en Descartes – también en su versión propia - (*Discurso del Método*, parte I at vi, 8)⁶⁹. Hume lo presenta en la *Introducción* a su *Tratado de la naturaleza Humana*, y lo presenta como uno de los motivos de haber emprendido el *Tratado*. Kant lo vuelve a presentar ya en los dos primeros párrafos del *Prólogo* de la *Crítica de la Razón Pura*, y también en carácter de motivador de la entera empresa de su obra.

Lo dicho muestra una vez más hasta qué punto el escepticismo es un interlocutor silenciosamente considerado por los grandes filósofos. No menos iba a suceder con Hegel. Tendrá en cuenta las objeciones de Schulze a la hora de concebir la *Fenomenología*. Los sistemas filosóficos no son expuestos allí en mera contraposición unos a otros, sino concebidos dentro de un itinerario constructivo, en donde el escepticismo pasa a ser un momento fundamental del paso de uno a otro. Pero en el Escrito sobre el Escepticismo que estamos considerando, todavía no se encuentra desarrollada la concepción de la historia del pensamiento que veremos en la *Fenomenología*. Más bien, el primer tropo de Agripa en boca de Schulze constituye una objeción posible, muy importante, a la concepción de la historia de la filosofía que había expuesto en el *Escrito de la Diferencia*.

En forma análoga al planteo general de la *Crítica de la Razón Pura*, Schulze concluirá que, si semejantes hombres no han llegado a un acuerdo sobre determinadas cuestiones a lo largo de la historia, es lo más probable que dicha situación quiera decir algo respecto de la *estructura misma de nuestras capacidades espirituales*. Por eso también, Schulze pretende proponer una argumentación que sirva también para el *futuro*:

...durch diese Entdeckung, welche die bisherige Philosophie angeht, sei, sagt Schulze (...), auch alle Hoffnung eines Gelingens der Spekulation abgeschnitten auf die Zukunft, weil es töricht wäre (jawohl!), [auf] eine Veränderung der menschlichen Erkenntniskräfte zu hoffen. (217)

Aquí parece tener presente una consideración que ya propone Sexto Empírico. El examen alimenta una desconfianza hacia las capacidades de conocer los últimos principios de la existencia de la cosa (“letzte Gründe unserer Erkenntnis des Daseins der Dinge”) (215):

Denn das Zutrauen zu seinen Fähigkeiten sei nicht so weit gegangen, daß er Hoffnung fassen konnte, dasjenige wirklich zu erreichen, wonach so viele mit den grössten Talenten und manigfaltigsten Einsichten versehene Männer

⁶⁹ “Nada diré de la filosofía, pero sí haré constar la impresión que en mi ánimo produjo. Al ver que la habían cultivado las inteligencias más elevadas de todos los siglos, y a pesar de ello nada quedaba fuera de discusión, libre de duda, no tuve la presunción de conseguir lo que hasta ahora nadie había conseguido. Consideré las innumerables opiniones que acerca de una misma cosa pueden tener los sabios, vi que todas ellas se encuentran con frecuencia muy lejos de la verdad y desde aquel momento creía falso, o poco menos, todo lo que se presentaba a mi inteligencia con carácter de verosímil”.

vergeblich gestrebt hatten.

El subrayado es de Hegel y evoca la desconfianza de la que habla en la Introducción de la *Fenomenología*: renglones más arriba del párrafo recién citado, se refiere a

...ein allgemeines Mißtrauen gegen die Hochpreisungen der Einsicht und Weisheit der Vernunft niemand zu verdenken sei” (214);

Hegel considera que aquí este argumento tiene valor puramente subjetivo (“...Von der subjektiven Quelle des Schulzischen Skeptizismus...”, 214; “...so kann dies für eine höchst subjektive Art zu sehen gelten”, 215), anecdótico y biográfico. En la *Fenomenología* le reconoce más valor, en la medida en que constituye al menos una ocasión para reformular como hemos dicho la concepción de la historia de la filosofía.

Hegel vincula esta posición de Schulze con la *Apragmosyne* política: en épocas de disturbios en Atenas era condenada, por no tomar posición. La *Apragmosyne* filosófica consiste para Hegel en asentir de antemano a la filosofía que esté victoriosa: Hegel sorprende: “habrá que buscar lo no-universal para encontrar a la filosofía” (“das Nicht-Allgemeine aufgesucht werden müßte, um die Philosophie zu finden”). Lo vigente en filosofía no es necesariamente lo verdadero. Se necesita un trabajo de crítica.

A esta actitud de Schulze la vincula a la negatividad y le aplica el principio: “*contra negantes principia non est disputandum*”- aunque luego el escrito consistirá en una disputa contra esa posición. Pero esta disputa no es puramente negativa, sino que justamente buscará calibrar sus razones y sólo las encontrará en el antiguo escepticismo.

Hegel ya comienza a considerar aquí una variante respecto de la concepción de la historia de la filosofía que había expuesto en el *Escrito de la Diferencia*. Las discusiones entre sistemas filosóficos – otra cosa, aclara Hegel, sucede cuando la discusión se entabla entre la filosofía y la no-filosofía (*Unphilosophie*) - supone principios en común sobre los cuales se establecen las diferencias. Las filosofías de los mencionados hombres notables, sólo difieren en la menor o mayor abstracción con la cual, todos ellos exponen, la razón en principios y sistemas (“...die Vernunft in Principien und Systemen...”, 216).

Pero Schulze presenta un pecado original (*Erbfehler*, aquí también podría traducirse como “error hereditario”) de la filosofía especulativa. Hegel genialmente pone en cuestión el descubrimiento, si de lo que se trata es justamente de humildad (*Bescheidenheit*): la razón no logra llegar a las últimas verdades de las cosas, y esto se presenta como humildad de la razón; pero todos estos hombres encomiables no han logrado durante siglos lo que Schulze ha conseguido⁷⁰.

Más allá de la paradoja de la humildad, sucede que el escéptico alemán no conoce (*kennt*, y no meramente *erkennt*, 217) ninguna posición más allá de es-

⁷⁰ Ver luego en el capítulo final de esta tesis la referencia de Hegel en sus Lecciones a la mezcla de humildad y soberbia de los escépticos. Semejante humildad también criticada al inicio de la *Introducción* a la *Fenomenología*: el “celo” por la verdad que llega a ser tal de modo de afirmar como última palabra su inaccesibilidad.

cepticismo y dogmatismo. Tanto el Escrito que afrontamos como el Prefacio de la *Fenomenología* harán alusión a una tercera posición: un escepticismo interno a la filosofía, que lejos de negarla constituye un momento esencial.

Como en el futuro Prefacio de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel establece una conexión estrecha de la metafísica con las necesidades del pueblo: pero éste no puede ser árbitro de las disputas filosóficas. Más bien, cuando no se les ofrece una sólida filosofía que apoye el valor de lo especulativo, “en su desesperación, termina finalmente refugiándose en lo moral, no sin preocupaciones por el lado especulativo” (“...sich endlich in der Verzweiflung in das Moralische wirft, doch noch mit Besorgnissen von der spekulativen Seite her...” (217). El *Escrito* que tratamos se preocupa por el rechazo a la filosofía especulativa y de alegría popular por ello del que da noticia el *Blatt*. (Suhrkamp 2, 273).

El escepticismo ocupa un lugar decisivo, en la medida en que niega la posibilidad de la especulación misma como conocimiento.

b. La concepción de Schulze acerca de la metafísica

Schulze reduce su examen acerca de la filosofía especulativa a la filosofía teórica, dejando de lado la estética y la práctica. Sin embargo en su examen no se encontraría según Hegel ninguna huella de filosofía especulativa, *la cual para Hegel es tan teórica como práctica y estética*⁷¹. Más allá del análisis de la obra de Schulze tenemos aquí también la concepción temprana de Hegel.

Más bien encontramos enfocada la obra del escéptico en los hechos de la conciencia (“Tatsachen des Bewusstseins”, 218): para la división de la filosofía en los tres ámbitos no sólo toma como método la psicología empírica (*empirische Psychologie*, 218), y no la filosofía, sino que incluso a aquélla no la somete a consideración filosófica. Aquí parece Schulze, por el texto de Hegel, adherir a Kant y mostrar su influencia (Hegel cita a la *Kritik der Urteilskraft*, *Einleitung*. S. XXII) Surge en este contexto la primera distinción respecto a los escépticos antiguos: Sexto Empírico, en las *Hipótesis Pirrónicas* II, 1ff; *Adversus Logicos* I, 1. (citado por Hegel), parte de las distinciones “así como las encuentra” (“wie er sie findet und sie skeptisch angreift”, 219).

Lejos de defenderse directamente del ataque escéptico a la “filosofía teórica”, Hegel analiza cuál es la concepción de filosofía teórica que este escepticismo de Schulze supone. El autor del *Kritik der Teoretischer Philosophie*, señala textualmente, tal como lo cita Hegel:

die teorethische Philosophie ist die Wissenschaft *der obersten* und *unbedingtesten Ursachen* alles Bedingten, von dessen Wirklichkeit wir *sonst Gewißheit* haben.

Este párrafo resulta fundamental para nuestra investigación sobre la *Fenomenología*. En primer lugar, aquí se muestra lo que Hegel no entiende por metafísica y lo que no entiende por objeto de la filosofía especulativa. (219). En segundo lugar, muestra cómo el escepticismo lo supone. Desde el punto de vista

⁷¹ Cfr. Las consideraciones finales de esta tesis.

filológico, en tercer lugar, deja en evidencia el estrecho parentesco entre la concepción de la conciencia de Schulze y la de Reinhold, que visto en perspectiva se debe a su común origen kantiano. Por último, es esta concepción de la metafísica la que será sustituida por una concepción nueva en la *Fenomenología* y es esta teoría de la conciencia la que será modificada. La concepción de la metafísica que supone Schulze es por lo general la misma concepción que suponen aquellas posiciones que atacan la filosofía “especulativa” de Hegel.

Diese sonstige Gewissheit von dem Bedingten ohne Philosophie werden wir nachher kennenlernen. Die obersten und unbedingten Ursachen selbst aber, oder besser das Vernünftige, begreift Herr Schulze auch wieder als *Dinge*, die über unser Bewußtsein hinausliegen, etwas Existierendes, dem Bewusstsein schlechthin Entgegengesetztes; von der vernünftiger Erkenntnis kommt nie eine andere als die zum Ekel wiederholte Vorstellung vor, dass durch dieselbe eine Erkenntnis von Sachen erworben werden solle, welche *hinter* den Schattenrissen von Dingen, die uns die natürliche Erkenntnisart der Menschen vorhält, verborgen liegen sollen; durch Hilfe abstrakter Grundsätze und *Begriffe* soll das *Dasein ausfindig* gemacht, es soll ausgekundschaftet werden, was die Dinge, in ihrer wahren und verborgenen Wirklichkeit genommen, sein sollen; das Werkzeug, dessen sich die Philosophie zu ihrer Auskundschaftung der Dinge bediene, seien Begriffe, abstrakte Grundsätze, Folgerungen aus Begriffen, und die Brücke zu jenen *verborgenen Dingen* [sei] wieder aus nichts als aus *Begriffen* erbaut. (219)

Schulze supone para su escepticismo la filosofía kantiana, o al menos una interpretación de ella. Ya el lenguaje lo muestra al hablar de lo “condicionado” y lo “incondicionado” en el modo en que lo hace. Pero más notable aún para nuestro trabajo es la aparición del término “*Werkzeug*”; se vuelve más claro su empleo en la *Introducción* de la *Fenomenología* y la cuestión acerca del interlocutor al que se está refiriendo. También constituye indirectamente una referencia la expresión “*Brücke*”; pues se trataría de traspasar el abismo del que habla la *Introducción*.

Este puente e instrumento se trataría de construcciones meramente conceptuales que tratan de llegar a cosas que están ocultas, atrás de lo que vemos (aunque Hegel aquí no menciona a los sentidos, queda implicado de algún modo en la expresión: “*hinter der Schattenrissen von Dingen*”). Cosas (“*Dinge*”, Hegel también aquí usa “*Sache*”, al parecer indistintamente, aunque la traductora hace diferenciación, cfr. 58). Hegel parece entender de este modo la cosa en sí (“*Dinge an sich*”, 220). Con este ámbito quedaría ligado según el parecer de Schulze – tal como aquí lo expone Hegel – el ámbito de lo racional (das *Vernünftige*, 220): “das Ansich kann sich Herr Schulze gar nicht anders vorstellen als wie einen Felsen unter Schnee” (220).

Aunque Hegel se lamenta de la concepción de la metafísica que tiene Schulze, evidentemente mucho no se le puede recriminar: la filosofía especulativa del idealismo de Schelling y Hegel se presenta como algo nuevo, y Schulze recién en las obras posteriores acusará recibo de la novedad. Hegel no habla de “metafísica”, más bien habla de “filosofía especulativa” (luego señala sin embar-

go, “was Herr Schulze Metaphysik nennt”, 221). Aunque no merece ser tan estrictos respecto de la distinción, toda vez que Hegel también defiende en otros pasajes de igual modo a la metafísica, y aquí, por contraste, parece distinguir su propia posición de la que Schulze caricaturiza, a la que siguiendo la letra hegeliana, podríamos caracterizar de *Hiperfísica* (Hyperphysik, “*hyperphysische Dinge*”, 220):

Dieses spekulativen Philosophie, die eine Erkenntnis von Dingen versucht, welche *ausser* unserem Bewusstsein *existieren* sollen, steht die positive Seite dieses Skeptizismus entgegen; denn er hat nicht bloss die negative Seite, die sich damit beschäftigt, die Hirngespinnste der Dogmatiker und ihre Versuche, von der *Existenz hyperphysischer* Dinge Erkenntnisse zu erlangen, zu zerstören (220).

Con lo dicho el texto de Hegel muestra una notable actualidad. Pues es la concepción de metafísica que comúnmente se sigue usando en las críticas - no críticas - a la metafísica. Aquí, aspectos o “lados” positivos o negativos están dados por el reconocimiento constructivo (positive Seite) o la crítica destructiva (negative Seite); esto más allá de que la posición en cuestión, negativa o positiva, esté en lo cierto o no.

Die positive Seite dieses Skeptizismus besteht nämlich dahin, dass er im allgemeinen als eine *Philosophie* beschrieben wird, die *nicht über das Bewusstsein* gehe, und zwar hat (S.51) die Existenz desjenigen, was im Umfange unseres Bewusstseins gegeben ist, *unleugbare Gewissheit*; denn da es im Bewusstsein gegenwärtig ist, so können wir die Gewissheit desselben ebensowenig bezweifeln als das Bewusstseins selbst; das Bewusstsein aber bezweifeln zu wollen, ist absolut unmöglich, weil ein solcher Zweifel, da er ohne Bewusstsein nicht stattfinden kann, sich selbst vernichten, mithin nichts sein würde. (220)

La importancia de este pasaje es enorme para la filosofía hegeliana. Este tipo de escepticismo acepta la conciencia como un hecho innegable. El concepto de espíritu en Hegel trasciende a la conciencia. Pero aquí encuentra su fundamento epistemológico. La elaboración del concepto de espíritu apunta a una estructuración lógica del conocer que trascienda a la clásica conciencia como sujeto y por tanto no dependa para su epistemología de la necesidad de un fundamento psicológico. Es un argumento reconocido por los escépticos antiguos (cfr. Forster 1998) pero no por los “nuevos”; o bien éstos no son conocedores del antiguo escepticismo no obstante presentarse como sus herederos. A esto apunta el estudio de Hegel, como lo decía claramente al principio. Pero Hegel parece aprender más de lo que su estudio le señala.

Hegel pone en cuestión la certeza de estos *hechos de la conciencia*. Aquí es uno de los lugares donde Hegel vincula a Schulze al kantismo (y más precisamente al kantismo más “vulgar”, *allergemeiste*):

An diese Philosophie, welche die unleugbare Gewissheit in die Tatsachen des Bewusstseins setzt und genau wie der allgemeinste Kantianismus alle

Vernunftkenntnis (S.21), auf die formale Einheit, welche in jene Tatsachen zu bringen ist, einschränkt, kann die Frage nicht gemacht werden, wie sie denn es begreife, dass der Mensch mit dieser unleugbaren Gewissheit, die er in dem ewigen stieren Wahrnehmen der Objekte findet, sich nicht befriedige... (220)

La insatisfacción de la que habla Hegel es de tipo gnoseológico, pero también psicológico. Kant tiene en cuenta este aspecto, como hemos visto, dramáticamente: la limitación nos lleva a la afirmación de la razón práctica. También está presente en Fichte, de un modo más acentuado en la praxis a todo nivel y no sólo moral. En el caso de los escépticos, la limitación los llevaría a la ataraxia. Pero no es este el caso para Hegel. En primer lugar, porque la ataraxia se podía lograr para los antiguos en la medida en que también se negaban de algún modo los hechos de la conciencia: aún cuando éste es un aspecto problemático en Sexto Empírico⁷². Pero luego, porque desde el vamos la limitación cognoscitiva no es una ocasión para la sensibilidad filosófica de Hegel para sumirse en la ataraxia, sino al contrario. Al tipo de existencia filosófica (cfr. 221: *Anstieren der Welt*) defendida por Schulze la denomina “bestial” (*Bestialität, bestialische*, 221). Es una cuestión de sensibilidad, pero también y fundamentalmente de argumentación filosófica:

Diese Tatsachenphilosophie hat keine andere als die stumpfe Antwort, dass jene Streben nach einer Erkenntnis, die über die reale, ganz gewisse Sein der Dinge hinausliegt, also sie für ungewiss erkennt, auch eine Tatsache des Bewusstseins sei... (221)

Aquí comienza Hegel a delinear nada más y nada menos que el concepto de contradicción que se encuentra presente en la dinámica de la experiencia de la *Fenomenología*. El primer elemento es este deseo por conocer, que el mismo Schulze admite como un hecho de la conciencia: “ein Verlangen, zu allem, was nach unserer Einsicht nur bedingterweise existiert, den letzten und unbedingten Grund aufzusuchen.” (221). Pero inmediatamente surge el problema:

Wenn aber jede Tatsache des Bewusstseins unmittelbare Gewissheit hat, so ist eine Einsicht, dass etwas nur bedingterweise existiere, unmöglich; denn bedingterweise existieren und für sich nichts Gewisses sein, ist gleichbedeutend. (221)

Más adelante parafrasea a Schulze mismo:

Obgleich *das Sein von Dingen* nach den Aussprüchen des Bewusstseins *ganz gewiss* ist, so befriedigt dies doch keineswegs die Vernunft (...) weil es sich bei *existierenden* Dingen, die wir kennen, *nicht von selbst versteht, dass sie sind und dass sie das sind, was sie sind*.

Vale recordar que los subrayados son de Hegel. Uno de los supuestos de

⁷² Cfr. Forster (1998)

este escepticismo de Schulze es el siguiente:

Das anschauende Subjekt erkennt die Gegenstände und deren Existenz unmittelbar schlechthin und als etwas, das auf eine ebenso vollkommene Art unabhängig von der Wirkungen der Vorstellungskraft für sich besteht und ist. (222)

La expresión fundamental aquí es „als etwas“. Aquí ya está presente una de las intuiciones más importantes de la *Introducción* a la *Fenomenología*. La conciencia – aquí bajo el término “*Vorstellungskraft*” - distingue algo “como si” fuese independiente (*unabhängig*) de ella misma. Aquí viene entonces la contradicción:

Wie soll es bei dieser absoluten Gewissheit, dass und wie die Dinge existieren, zugleich *sich nicht von sich selbst* verstehen, dass sie *sind* und dass *sie sind*, was sie sind? Es wird zugleich eine Erkenntnis, nach welcher sich diese Existenz und Beschaffenheit der Dinge sich von selbst versteht, und eine andere behauptet, nach welcher sich diese Existenz und Beschaffenheit gar nicht von selbst versteht. Es lässt sich kein vollständiger Widerspruch zwischen dem Vorhergehenden und dieser Art, das Suchen einer vernünftigen Erkenntnis begreiflich zu machen, und kein schieferer und gezwickterer Übergang zur Metaphysik ersinnen.

Las palabras fundamentales para nuestro propósito son curiosamente “*zugleich*” y naturalmente “*Widerspruch*”. La teoría de Schulze sostiene dos proposiciones contradictorias a la vez. Es la contradicción implícita en el escepticismo de la concepción kantiana de la cosa en sí, más allá de las cuestiones filológicas sobre los diversos significados de la expresión en la obra kantiana y las sucesivas aclaraciones del mismo Kant.

Hegel pasa a la caracterización del lado “negativo” del escepticismo de Schulze. Éste mismo reconoce que su certeza en los hechos de la conciencia poco tiene que ver con el antiguo escepticismo. Aquí es donde empieza la teoría histórica de Hegel sobre esta corriente. Según Hegel, Schulze sostendría que son los escépticos posteriores quienes comprendieron mejor una práctica que había comenzado antes con los primeros escépticos. La historia del escepticismo sería justamente esta toma de conciencia cada vez mayor de la práctica escéptica. El verdadero escepticismo se refiere a los juicios propios de la filosofía:

beziehe sich auf die der Philosophie *eigentümlichen* Urteile (...) die absoluten oder doch übersinnlichen, d.h., ausser die Sphäre der Bewusstseins vorhandenen Gründe des nach den Zeugnissen unseres Bewusstseins bedingterweise vorhandenen Etwas bestimmen. (223)

De estos juicios peculiares (*eigentümlicher*) de la Filosofía, Schulze distingue los juicios pertenecientes *sólo* a la filosofía (nur *zur* Philosophie, 223, subrayado de Hegel). Estos son los que hablan sobre los hechos de la conciencia o expresan un pensamiento analítico (*analytische Denken*), es decir, teorías como la de Schulze mismo. Esos juicios sí son válidos y ciertos.

Hingegen behaupte er gegen die theoretische Philosophie, das sich von den ausser dem Umfange unseres Bewusstseins vorhandenen oder, wie der Verfasser auch sagt, in ihm *ihrer Existenz* nach nicht gegeben Gründen des Seins der Dinge oder von den Dingen, die ausser den existierenden Dingen existieren, gar nichts *wissen* lasse. (223)

c. Los escépticos y el fenómeno (φαινόμενον)

Uno de los tópicos discutidos sobre la *Fenomenología* es como se sabe su título. Bonsiepen nos ilustra sobre el uso anterior del nombre; el anterior director del Hegel Archiv nos muestra los cambios de título y las hipótesis que se han hecho. Difícil entrar a esta altura en la mente de Hegel: al parecer no nos queda ningún testimonio directo del motivo de los cambios.

Pero podemos establecer un vínculo razonable entre la expresión “Fenomenología” y el Escrito del Escepticismo, y más aún, entre dicha expresión y la problemática del escepticismo tratada por Hegel. Si estoy en lo cierto, aún cuando Hegel ha cambiado patentemente los títulos de su obra, y aún cuando es casi unánime el juicio entre los especialistas de que hay un cambio de plan, el carácter de la obra como respuesta al escepticismo, entre sus grandes objetivos, permanecería desde su inicial concepción hasta su efectiva publicación. Hegel no rechaza el valor del fenómeno.

He aquí la concepción de Schulze mismo sobre la historia del escepticismo y la clasificación de sus corrientes:

Herr Schulze lässt selbst die Einwendung gegen diesen Begriff des Skeptizismus machen, dass nach demselben *nichts* von dem, was *die Erfahrung lehrt*, und insbesondere *nicht* der *Inbegriff der äusseren Empfindungen*, auch von allen Wissenschaften *nur* die Philosophie (...) ein *Objekt der skeptischen Zweifel* sein könne, die alte Skepsis hingingen auf beides und die älteste wenigstens auf jenes sich ausgedehnt habe.

Aquí aparece ya el problema de la experiencia. Y parte de esta tesis es sostener que el concepto de experiencia en la *Fenomenología del Espíritu*, al menos como se encuentra expuesto en la *Introducción*, pretende constituir una respuesta constructiva al desafío del escepticismo y el uso que del término hacen sobre todo este “nuevo” escepticismo. La objeción alcanzará también a las ciencias positivas, y como veremos se trata de una defensa de la ciencia positiva por parte de pensadores como Schulze que será objeto de atención hasta en la misma *Enciclopedia*.

El escepticismo de Schulze, que defiende a los sentidos, constituye verdaderamente un escepticismo muy particular. En este sentido, la teoría histórica de Hegel sobre el escepticismo no necesita arriesgar mucho en la interpretación. La teoría hegeliana es muy original en varios de sus aspectos, expuestos en este *Escrito* y en la *Fenomenología*. Pero el mérito en la crítica a este apoyo en las sensaciones por parte de los “nuevos” escépticos, es más la mirada académica atenta a las nuevas teorías por parte de Hegel. Y esta atención tiene más valor aún en la

medida en que este nuevo escepticismo, de algún modo, contiene y representa una idea compartida de la época, presente en otras filosofías que no se presentaban como escepticismo.

Schulze también sostiene, al parecer de Hegel, que un factor en común a las diversas corrientes del escepticismo es haberse dirigido siempre contra los dogmáticos. Los sentidos le informarían a los primeros lo necesario que impone la vida activa (“tätige Leben”, 223). Justamente, sostiene Hegel, que si su preocupación era la vida activa, no necesariamente tenían que enfrentarse a la filosofía, más bien estarían guiadas por la necesidad de una mínima determinación objetiva (Notwendigkeit eines objektiven Bestimmens, 224):

Wir würden, sagen die Skeptiker, nicht dies wählen oder jenes vermeiden, wenn es Dinge betrifft, die in unserer Macht stehen, aber diejenigen, welche nicht in unserer Macht, sondern nach der Notwendigkeit sind, können wir nicht vermeiden, wie hungern, dursten, frieren; denn diese lassen sich nicht durch Vernunft aus dem Wege räumen. (224)

Pero los antiguos escépticos estaban lejos de otorgarle el estatus de saber (Rang eines Wissens) lo que son meras “suposiciones objetivas” (objektive Behauptungen, 224). Aquí es donde Hegel cita en el *Escrito* por primera vez a las fuentes directa (hasta ahora había sólo una referencia para confrontar). Se trata de las *Hipótesis Pirrónicas* (I, 22 f.) de Sexto Empírico:

auf das Erscheinende achtend, leben wir, sagt Sextus, weil wir nicht gänzlich untätig sein können, nach dem gemeinen Lebensverstand, ohne damit irgendeine Meinung oder Behauptung zu machen. Von einer Überzeugung von *Dingen* aber und deren Eigenschaften ist in diesem Skeptizismus nicht die Rede; das Kriterium des Skeptizismus, drückt sich Sextus aus, ist das Erscheinende (φαίνόμενον), worunter wir in der Tat seine Erscheinung (φαντασίαν αὐτοῦ), also das Subjektive verstehen (224)

Bonsiepen, muestra brevemente la historia de los últimos usos del término, en especial en la filosofía alemana del siglo XVIII. La cuestión filológica fundamental es mostrar el nexo entre el uso que hace Hegel de la expresión y sus supuestos antecedentes, del modo más concreto posible. Más allá de lo riguroso de los estudios de Bonsiepen, este nexo en mi opinión queda abierto, pues se trata de una enumeración de los usos citados, pero no muestra de qué modo quedan recibidos en la obra de Hegel.

Aún así, es importante la referencia que hace a partir de la pág. XV:

Um 1800 ist Terminus ‘Phänomenologie’ ein bekannter philosophischer Begriff (cita aquí la Introducción de Hoffmeister a la edición de la Fenomenología). Im Jahre 1802 erscheint ein Aufsatz von K.L. Reinhold mit dem Titel: Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen (...) Möglicherweise hat Reinholds Konzeption sowohl Fichte auch Hegel

inspiriert⁷³.

Para confirmar la hipótesis de Bonsiepen, se necesita profundizar las obras referidas de Reinhold y Fichte. Sin embargo, ya lo que se discute en el *Escrito sobre el Escepticismo* nos muestra la lógica interna del interés por el término “fenómeno”, que da lugar al título de la obra de Hegel. En especial si tenemos en cuenta que el autor que está tratando Hegel, Gottlob Schulze, desarrolla su posición como crítica a la teoría de la representación de Reinhold. Esto apoya más bien la hipótesis de que es a partir de ese escrito que ya Hegel está pensando en el problema del “fenómeno” y las obras posteriores de Reinhold y Fichte no hacen sino plantear el tema en la escena académica. Y es en ese debate, en el cual ya Hegel estaba tomando cartas, desde su escrito sobre el escepticismo, donde va a intervenir con su *Fenomenología del Espíritu*. Es también probable que el cambio de título de la obra obedezca a los comunes motivos de titulación que suceden al publicar un libro: la atención a la escena académica filosófica y la posibilidad de impacto en ella: si Reinhold y Fichte para esa época están usando el término, era más factible entrar en el primer plano de la escena académica con el título nuevo, lo que no significa que no guarde estrecha relación con el contenido de la obra: es en cierto sentido el más adecuado, mucho más que “*Ciencia de la experiencia de la conciencia*“. Veamos ahora qué importancia le da al término fenómeno, qué posición toma y por qué el término “*Fenomenología*” puede ser más adecuado.

Denn da sie in der Überzeugung (πίσσει, aber nicht von einem *Dinge*) und einem unwillkürlichen Affiziertsein liegt, so findet keine Untersuchung statt; sie ist ἀζήτητος (der deutsche Ausdruck “Zweifel”, vom Skeptizismus gebraucht, ist immere schief und unpassend). (224)

Αζήτητος: según el Lidell-Scott: *unexamined, untried*, Aeschi, 3.22, Aristox. Fr. Hist. 15; *outside the scope of inquiry*, Thphr, Metaph. 10. (...). De acuerdo a esta traducción del diccionario, Hegel está en lo cierto, tanto acerca de la expresión “*Zweifel*” del alemán como lo estaría, según entiendo, de la expresión “duda” del castellano. El motivo es que de las cosas que nos afectan involuntariamente no emprendemos investigaciones. Con esta interpretación, Hegel pone en duda – si se me permite la expresión, la continuidad del escepticismo de Schulze con el de los antiguos, ya a partir de la misma traducción alemana de los términos de dicha corriente. Los escépticos antiguos consideraban a las percepciones (Wahrnehmungen) pura apariencia (bloÙe Scheine). Schulze mismo acepta esto y lo justifica mostrando que en realidad ellos estaban atacando a la concepción del conocimiento que tenían los dogmáticos:

... daß die Empfindungen schon in den frühesten Zeiten der spekulativen Philosophie für eine *Erscheinung*, der aber etwas ganz Verschiedenes zum Grunde liege, von den Dogmatikern ausgegeben und der Erscheinung selbst eine Übereinstimmung mit dem, was *hinter* ihr als *eigentliche Sache befindlich* sein soll, beigelegt, ja die Erkenntnis durch Empfindungen sogar

⁷³ Cfr: Bonsiepen, Einleitung, en el apartado „A.Zum Begriff ‘Phänomenologie’“, XV-XVII.

vielmals als eine Wissenschaft der *hinter* der Empfindung *verborgen liegenden Objekts* von ihnen behauptet worden sei. Aus *diesem* Grunde haben die Skeptiker diese Lehrer der Dogmatiker von der Gewissheit der sinnlichen Erkenntnis angegriffen und geleugnet, daß vermittels des Objekts in der Empfindung sich von dem mit Zuverlässigkeit etwas erkennen lasse, was *hinter* diesem Objekte als wahre und eigentliche für sich bestehende *Sache* befindlich sein soll (225)

Aquí Hegel utiliza el mismo texto de Schulze para abrir paso a su propia posición. Schulze mismo (selbst) es quien sostiene esta interpretación. Los tropos (“Wendungen” en el texto alemán, 225) estarían dirigidos contra los dogmáticos, pero no contra la certeza sensible en sí misma, sino en la medida en que se pretendía por medio de ellas un conocimiento de cosas que están detrás (*hinter*) de lo que nos dicen las sensaciones (*Empfindungen*), es decir se pretendían dar juicios sobre las cosas y no meramente sobre nuestros estados de conciencia (en términos del “nuevo” escepticismo)⁷⁴. Aún cuando puede ser que la diferencia no sea relevante, destaco de paso que mientras al hablar de los escépticos Hegel (y probablemente Schulze) utiliza el término “bloÙe Scheine”, al hablar de los dogmáticos usa la expresión “Erscheinung”: la característica de este término de los dogmáticos sería que tienen como fundamento (Grund) otra cosa (Sache) con la cual se supone que hay una relación de correspondencia (Übereinstimmung).

Aquí entra otra importante interpretación histórico-filológica de Hegel:

... die Auslegung aber, als wenn der Skeptizismus nicht die sinnlichen Wahrnehmungen selbst, sonder nur die hinter und unter dieselben von den Dogmatikern gelegten Sachen angegriffen habe, ist durchaus ungegründet. (225)

Schulze dice apoyarse en el antiguo escepticismo. Para ello debe explicar como se condice esto con la crítica que los tropos suponen contra la información de los sentidos. Esta crítica, según Schulze, se encuentra expresada en función de los dogmáticos: articulando la distinción implícita en el texto de Hegel antes aludida: los “Erscheinungen” son “blosse Scheine”, es decir, no son manifestación de otra cosa de la que ellos dependen. Ahora bien: la estrategia de Hegel es mostrar que el carácter que tienen los tropos antiguos de crítica a las sensaciones, no se dirigen sólo a la concepción de éstas como *Erscheinungen* sino también a las *Empfindungen* en general en la medida en que pretenden tener certeza innegable. Para eso se necesitan ciertas disquisiciones filológicas y Hegel las hace.

Ahora bien: no es tan fácil para Schulze establecer en perfecta continuidad el escepticismo antiguo y el moderno, por lo tanto él mismo comienza a señalar diferencias, y presenta una teoría de la evolución histórica del escepticismo:

⁷⁴ Sería discutible lo que Hegel señala en las pp. 224-5. “*man müsse ebensogut das Gegenteil von dem aussagen, was man vom Objekt [nach] seinem Schein ausgesprochen habe, ebensogutsagen, der Honig sei bitter als süÙ*”: que yo sepa hay que decir lo contrario de lo que se dice que „es“, pero no de lo que parece. Sin embargo Hegel tiene su razón. Pero lo que hay que expresar mejor es el ejemplo: *der Honig sei bitter als süÙ*, es como lo expresan diversos sujetos, para tener que pasar a la apariencia, a tener que reformular el juicio en términos de lo que parece.

Dass für die Skeptiker Griechenlands auch *die Lehrsätze aller Doktrinen*, die auf Gültigkeit für jeden menschlichen Verstand Ansprüche machen, ein Gegenstand des Zweifels waren, zeuge von einer Unbekanntsschaft derselben mit den wahren Gründen ihrer Zweifel, und *übrigens* seien damals noch nicht wie *heutzutage* die besonderen Quellen der Erkenntnisse jeder Wissenschaft und die Grade der in ihr möglichen Überzeugung untersucht gewesen; viele Doktrinen, *die jetzt aller vernünftiger Zweifelsucht Trotz bieten, wie z.B. Physik und Astronomie*, seien damals nur noch ein Inbegriff unerweislicher Meinungen und grundloser Hypothesen gewesen. (225)

Hegel caracteriza estas ciencias como doctrinas que

Aus einer Erzählung von sinnlichen Wahrnehmungen und einer Amalgamation derselben mit den Verstandesbegriffen von Kräften, Materien usw. In einem durchaus Objektivität behaupteten und doch rein formalen Wissen gar nichts als ihre Subjektivität ausgedrückt sein soll ... (226)

Su posición al respecto será mantenida hasta sus últimas obras:

Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, dass er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit, auch Unendlichem usf. gebraucht... (*Enz.* par. 38 *Anm*)

La posición de Hegel acerca de que el *blosse Schein* en los escépticos antiguos no supone otra cosa de la cual es manifestación, es también polémica desde el punto de vista filológica y necesitará de ulteriores precisiones y demostraciones. Pero por ahora Hegel señala que la información que Schulze presenta acerca del escepticismo antiguo es deficiente, no sólo a la falta objetiva de fuentes (227), sino al errado punto de vista del que parte.

Dada la información de la época de Schulze y Hegel, éste último atribuye los primeros diez tropos a Pirrón (luego se ha descubierto que eran posteriores a Pirrón mismo). Recién en los tropos de Agripa los escépticos se colocan en posición polémica (ya en Metrodoro y Enesidemo) contra los otros sistemas de la filosofía (227). Schulze quedaría preso de la dicotomía excluyente entre escepticismo y dogmatismo. Aquí está la teoría filológico-especulativa de Hegel: para entender el escepticismo antiguo se necesita: “die Annerkennung einer Philosophie, die nicht ein Dogmatismus ist” (227) Pero eso le falta a Schulze porque también le falta el concepto de filosofía mismo.

Aquí recurre Hegel a Diógenes Laercio (227); todos los filósofos por él citados

hatten die Einsicht, dass eine wahre Philosophie notwendig selbst zugleich eine negative Seite hat, welche gegen alles Beschränkte und damit gegen den Haufen der Tatsachen des Bewusstseins und deren unleugbare Gewissheit sowie gegen die bornierten Begriffe (...) gegen diesen ganzen Boden der Endlichkeit, auf dem dieser neuere Skeptizismus sein Wesen und seine Wahrheit hat, gekehrt und unendlich skeptischer ist als dieser

Skeptizismus (227-8).

d. El auténtico escepticismo y la dialéctica

Hegel define al Parménides de Platón como “vollendetere und für sich stehende Dokument und System des echten Skeptizismus” (228). Y comenzamos a tener una precisa del origen de la *Fenomenología*: “Dieser sich vollbringende Skeptizismus (...) Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewusstsein richtende Skeptizismus...” (*Einleitung*, párr. 6). Ciertamente, entre ambas alusiones – median cuatro años – hay toda una evolución. Pero algunos de los elementos de la concepción de la *Fenomenología* ya están presentes. Ambos surgen de una interpretación en principio original de Hegel acerca del Parménides de Platón, cuya posición “das Ganze Gebiet jenes Wissens durch Verstandesbegriffe umfasst und zerstört” (228), y de la filosofía en su conjunto, pues este auténtico escepticismo “ist aber in jedem echten philosophischen Systeme zu finden” (229). Veamos en qué consisten ambas lecturas.

Análogamente a la estructura del párrafo 6 de la *Fenomenología*, Hegel comienza por señalar lo que no es el auténtico escepticismo: no es el que duda de una u otra cosa, sino “das ganzliches Negieren aller Wahrheit eines solchen Erkennens”, es decir del conocimiento a través del entendimiento. Es más bien “die negative Seite der Erkenntnis des Absoluten und setzt unmittelbar die Vernunft als die positive Seite voraus” (228). Hegel sostiene adherir a la lectura que del diálogo hace Marsilio Ficino, y rechaza la crítica que hace Tiedemann a Ficino y al diálogo platónico mismo, y la posición empirio-cientificista que Tiedemann sostiene. La misma crítica de Tiedemann a Platón apoya por contraste la interpretación de Hegel. Platón y Parménides, según Tiedemann:

Die Wahrheit in den Tatsachen des Bewusstseins und überall, nur in der Vernunft nicht findet, noch in der Klarheit der Begriffe, wie sie der Verstand und ein bloss endliches Denken in den neueren Wissenschaften der Physik usw. Festsetzt und aus der Erfahrung zu holen meint. (229)

La cita no sería importante para nuestro trabajo si no fuese por la última expresión: “aus der Erfahrung zu holen meint”. Hegel no acepta que eso se llame “experiencia”: pero recién en la *Fenomenología* vendrá la cabal respuesta.

Dieser Skeptizismus, der in seiner reinen *expliziten* Gestalt im *Parmenides* auftritt, ist aber in jedem echten philosophischen Systeme *implicit* zu finden, denn er ist die freie Seite einer jeden Philosophie (229)

Auténtico escepticismo y auténtica filosofía se suponen mutuamente. En los párrafos siguientes se encuentra la exposición de la incipiente dialéctica hegeliana, en su lectura del “auténtico” escepticismo y su ingeniosa vinculación con la filosofía de Spinoza. En un párrafo se encuentra descrito lo que es de algún modo una síntesis primitiva de la dialéctica hegeliana:

Wenn in irgendeinem Satze, de reine Vernunftkenntnis ausdrückt (1), das

Reflektierte desselben, die Begriffe, die in ihm enthalten sind (2), isoliert und die Art (3), wie sie verbunden sind, betrachtet wird (4), so muss es sich zeigen, dass diese Begriffe zugleich aufgehoben(6) oder auf eine solche Art vereinigt sind (5), dass sie sich widersprechen (6), sonst wäre es kein vernünftiger, sondern ein verständiger Satz (7) (229, números agregados por MS)

Esta dialéctica presenta sus componentes y sus pasos respectivos:

1. el punto de partida es una determinada proposición que expresa el conocimiento puro de la razón;
2. en ella se encuentran contenidos los conceptos, que son aquello sobre lo cual se reflexiona;
3. ellos son primero aislados (suponemos – MS- que por la razón);
4. se considera luego el modo en que se encuentran vinculados;
5. simultáneamente se descubre que esta vinculación es una contradicción, y al descubrirla los conceptos quedan superados;
6. si no es contradicción, no se trata entonces de una proposición racional, sino de una propia del entendimiento.

La ejemplificación la proporciona Hegel con Spinoza:

Spinoza beginnt Seine *Ethik* mit der Erklärung: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich (dasjenige), dessen Wesen Dasein in sich schliesst, oder dasjenige, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann“. Nun ist aber der Begriff des Wesens oder der Natur nur setzbar, indem von der Existenz abstrahiert wird; eins schliesst das andere aus; eins ist nur bestimmbar, sowie eine Entgegensetzung gegen das andere ist; werden beide verbunden als eins gesetzt, so enthält ihre Verbindung einen Widerspruch, und beide sind zugleich negiert. Oder wenn ein anderer Satz des Spinoza so lautet: „Gott ist die immanente, nicht die vorübergehende Ursache der Welt“ (*Ethik* I, Prop. XVIII), so hat er, indem er die Ursache immanent, also die Ursache eins mit der Wirkung setzt – weil die Ursache nur die Ursache ist, insofern sie der Wirkung entgegengesetzt wird –; den Begriff von Ursache und Wirkung negiert; ebenso herrschend ist die Antinomie des Eins und Vielen; die Einheit wird mit dem Vielen, die Substanz mit ihren Attributen identisch gesetzt. Indem jeder solcher Vernunftsatz sich in zwei sich schlechthin widerstrebende auflösen lässt – z.B. Gott ist Ursache und Gott ist nicht Ursache; er ist Eins und nicht Eins, Vieles und nicht Vieles; er hat ein Wesen, das, weil Wesen nur in Gegensatz der Form begreifbar ist und die Form identisch gesetzt werden muss mit dem Wesen, selbst wieder hingefällt, usw.- so tritt das Prinzip des Skeptizismus: παντι λόγῳ ἰσὸς ἀντίκειται, in seiner ganzen Stärke auf. (229)

En la última línea se encuentra la interpretación que Hegel hace del escepticismo y el principio de la equipolencia de las razones con la ontología de Spinoza y la crítica hegeliana a las categorías del entendimiento. La ejemplificación anticipa la teoría de la proposición especulativa que Hegel presenta en el Prefacio de la *Fenomenología*. En ambos, el ejemplo es Dios, tomado como algo absoluto. Las determinaciones finitas pretenden aplicársele a Dios y no sólo insuficientes

sino – en cierto sentido – contradictorias, dado que ambas como su contrario respectivo se pueden predicar del mismo sujeto. Y por otro lado, ambas dependen de su definición de su término opuesto. Pero hay que advertir que Hegel traduce en términos de contradicción la equipolencia de las razones. En el ejemplo más arriba citado por Hegel “Der Honig sei bittere als süß”, el sujeto sería “*Honig*”, y en principio la proposición es internamente contradictoria. En el nuevo ejemplo, el sujeto es cualitativamente diferente.

Hegel traduce el principio de la equipolencia de las razones en términos de refutación del principio de la contradicción “Satz des Widerspruchs” (230). Lo que no significa que este último no tenga cierta validez, aunque sólo formal (bloß formell), lo que significa para la razón (Vernunft) que es falsa (falsch) (230). O en otros términos, significa que el principio de la contradicción es constantemente superado (ewig aufgehoben). Todo esto ya es propio de Hegel, probablemente parte de sus temas compartidos con Schelling. Implica también la búsqueda superación de la filosofía de Kant, en la medida en que ésta constituye la base de todas las “filosofías del entendimiento”.

Pero Hegel lo presenta como factor fundamental de toda auténtica filosofía, y más precisamente, su lado o aspecto negativo (negative Seite); en este sentido, toda filosofía tiene internamente su lado escéptico.

e. Escépticos, dogmáticos y académicos

Hegel pretende basar su posición en una teoría sobre la historia del escepticismo, para lo cual se apoya en la obra de Sexto Empírico y en discusiones de la época del alemán (...hat einen in der Geschichte des Skeptizismus berühmten Streit veranlasst..., 230). El mismo Sexto distinguiría tres posiciones y no dos: Escépticos, Dogmáticos y Académicos (230): “... wo er durch sein ganzes Werk mit den Dogmatiker zu tun hat, meint er gar nicht, auch die Akademie mit widerlegt zu haben...” (230). Dentro de los académicos estarían Arcesilao y Carnéades. Schulze admite que Sexto los distingue de los escépticos porque sostienen con respecto a la tesis de que todo sea incierto (ungewiss), también ella misma sea incierta. Pero Schulze desestima – según él, siguiendo a Sexto - como irracional dicha posición (von aller Vernunft entblösst, 231).

Hegel entra entonces de lleno en la discusión filológica: son los mismos escépticos quienes adhieren a lo que sostienen Arcesilao y Carnéades:

ihre gewöhnlichen $\varphi\omega\nu\alpha\acute{\iota}$ - alles ist falsch, nichts ist wahr, eins ebensowenig als das andere usw. - auch sich selbst wieder einschließen, $\sigma\upsilon\mu\pi\epsilon\rho\iota\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\epsilon\iota\nu$ (*Pyrrh. Hyp.* I. 7), und sich selbst wieder aufheben, $\upsilon\varphi'$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omega\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\rho\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\rho\iota\gamma\rho\alpha\varphi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$ $\acute{\epsilon}\lambda\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\iota\varsigma$ $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\acute{\omicron}\nu$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ [I, 206] -, (231)

Sexto no los excluye, y se estaría dirigiendo no contra los académicos, sino contra los dogmáticos. Aquí aparece una concepción de superación: la supuesta auto-contradicción de la posición es en realidad una superación, y el término es

tomado por Hegel nada más y nada menos que de Sexto Empírico: ἀναίρεῖσθαι (τό ἀναίρεμα: II. 4. *Direct confutation of arguments, opp. to "dairesis", confutation by drawing a distinction, Aristot. 183^a10; destruction by argument.* En cambio οὐκ ἀναίρετος: *incapable of choosing*) Este principio no es meramente un cambio de formulación. Justamente, frente a los dogmáticos que le reprochaban que “Nichts zu bestimmen”, “Keins ist wahrer” encerraban un dogma, los escépticos aceptan que la diferencia está en que la expresión “er sei keins von beidem” encierra un dogma; en cambio la expresión “eins so wenig als das andere” significa “dass sie nicht wissen, ob die Erscheinung beides oder keins von beidem sei” (232). (la referencia a Demócrito, “c.30”, al que reconoce el mismo principio escéptico pero distinta interpretación, es oscura). Los escépticos afirman con ese principio que no saben, si la aparición es ambas o ninguna de las dos (predicciones). Así interpreta también Sexto la afirmación de Carnéades, “dass alles unbegreiflich sei...: sie eben jene Unbegreiflichkeit behauptend ausspreche” (231). La prosecución de esta idea no sería directa, pero la vinculación existe: según los primeros capítulos de la *Fenomenología* lo que las primeras figuras - en especial la primera, la certeza sensible - afirman como lo más concebible, es justamente lo más inconcebible.

Schulze interpreta esto, según Hegel, „dass Sextus wohl nur habe lehren wollen, dass der Skeptiker über die transzendente Beschaffenheit der Dinge weder auf eine positive noch auf eine negative Art etwas bestimme“ (231) ya muestra su problematicidad: porque está haciendo un uso de la expresión trascendental que no es kantiano, para usarlo luego en el sentido kantiano. Por eso Hegel inmediatamente pregunta: was soll denn die *transzendente Beschaffenheit der Dinge* heissen? (231). Trascendental significa (en sentido kantiano, aunque Hegel no lo dice) lo contrario: „dass es weder Dinge noch eine Beschaffenheit der Dinge gebe“. Sexto no distingue la doctrina de Arcesilao del escepticismo, en lo que respecta a esta tesis: en esto no hay diferencia El pasaje es de difícil comprensión, pero creo que no es como sostiene la traducción (68), que parece decir que Sexto no distingue la Academia del escepticismo, cuando según me parece lo que no hace es distinguirlo sobre la base *de este fundamento* (Grund) aducido por Schulze. Más bien hay una concordancia básica: „Sextus sagt selbst, daß sie ihm so sehr mit den Pyrrhonischen λόγοις übereinzustimmen scheine, daß sie fast eine und ebendieselbe ἀγωγή mit der skeptischen sei“ (232). Y también una diferencia, que no es la Schulze sostiene:

Arkesilaos die ἐποχὴν für *gut und der Natur gemäß*, die *Zustimmung* aber für *übel erkläre*, was eine Behauptung sei, da die Skeptiker hingegen auch hierüber nichts behauptend aussagen. (...) nach Herrn Schulze wäre diese Akademie von Sextus für *zu skeptisch* erklärt worden; Sextus aber findet sie, wie wir gesehen haben, *zu wenig* skeptisch. (233)

A la expresión ἀγωγή le sigue una nota al parecer de Hegel: “So nannte sich nämlich der Skeptizismus lieber als αἵρεσις. Sextus erklärt, daß der Skeptizismus nur in dem Sinne einer λόγῳ, τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον,

ἀκόλουθου θούσης αγωγής eine Schule, Sekte genannt werden könne [I, 17].“

Pero en cuanto a la diferencia entre académicos y escépticos, Hegel considera insuficiente la interpretación Sexto Empírico y. errónea la interpretación de Schulze⁷⁵. Según Sexto, Acesilao:

habe nämlich das Aporematische nur gebraucht, um seine Schüler zu prüfen, ob sie Fähigkeit für die Platonischen Lehren haben, und deswegen sei er für einen Aporetiker gehalten worden; den fähig Befundenen aber habe er das Platonische gelehrt (233)

Para Sexto en aspecto arduo (*schwierigen Seite*) del escepticismo reside justamente en la relación con Platón y la Academia. Para Schulze, la Academia media y nueva perseguía la misma finalidad, pero usando de las técnicas escépticas sólo como medios (*Mittel*) para seducir y engañar, mientras que como finalidad no buscaban la verdad (234).

Hegel rescata una discusión antigua fundamental de la antigüedad acerca de ese “aspecto arduo” y si Platón era escéptico o dogmático. Es Diógenes Laercio (III, Platón). Lamentablemente “die Akten des Streits verloren sind” (234) (también los desarrollos ulteriores de Sexto al respecto). Las cuestiones fundamentales que están en juego son las siguientes. La *primera* es hasta qué punto el escepticismo pertenece a la filosofía o es otra cosa: el título del escrito de Hegel no puede ser más adecuado. La *segunda* es mostrar la posibilidad de una tercera posición, tanto desde la historia del escepticismo como de la confrontación teórica en el presente. El escrito de Hegel tiene la maestría de establecer la relación entre la discusión filosófica presente y la historia de la filosofía, en la que la primera, al recuperar la historia, se vuelve más potente en la polémica; la segunda no queda sepultada en el pasado por medio de una filología que estudiándola la deja obsoleta. Aquí no se trata de un modo de ver la historia de la filosofía como una propedéutica a la filosofía propia: sino más bien como la prosecución a través de las generaciones de un gran problema abierto, del que se desarrollan posibilidades y se toma partido entre ellas. Pero Hegel le debe a Schulze el mérito de haber establecido la relación entre las posiciones escépticas de su época y la historia del escepticismo.

Según Sexto (*Hypotyphosen* I, 222), siguiendo a Menodoto y Enesidemo, Platón sería un dogmático porque su teoría de las Ideas suponen cierta opción moral. A esta altura las diferencias ya no son sólo con Schulze sino con Sexto y Hegel entra de lleno en la discusión histórica tomada como discusión abierta. El escepticismo puro (reines Skeptizismus) sí se separa de la filosofía: es el que se opone al conocimiento propio de la razón. Sexto en el *Adversus Logicos* I, 310 sostiene que la razón no se puede conocer a sí misma, mediante argumentos según Hegel bastante pelados (*sehr kahl*) (235).

Lo que hacen los escépticos modernos es *ignorar* la razón y reducirla al entendimiento.. La cursiva en “*ignorieren*” (235) de Hegel se debe a que el sentido es literal. Hegel lo equipara “objetivamente” a una “piedra” (Stein). La alu-

⁷⁵ (el cual sigue a K. F. Stäudlin, *Geschichte des Skeptizismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, 2 Bde., Leipzig)

sión está presente más tarde en *Glauben und Wissen* y en la *Fenomenología* al referirse a la Ilustración: lo cual es un indicador más de cómo la Ilustración se encuentra estrechamente ligada al escepticismo, o bien es escéptica. Si esto se confirma, se confirma también una de las tesis iniciales de mi trabajo: el escepticismo cumple un papel en la *Fenomenología* que excede ampliamente el tratamiento que le dedica el apartado explícitamente respectivo. El escepticismo de la Ilustración también sostiene la certeza sensible: vuelve de algún modo a su figura.

Esta distinción entre entendimiento y razón no existe probablemente en Sexto Empírico, pero no *ignora* a la razón. Hegel reconstruye brevemente el argumento de Sexto (*Adversus Physicos* I, 258-264/308/358) contra la posibilidad del conocimiento de la razón de sí misma. La puntualidad del argumento es importante, pero creo que más lo son las siguientes observaciones. A los conceptos que articulan la discusión, “todo y partes” los categoriza como “Reflexionsbegriffe”. En segundo lugar, sostiene que ya están contemplados en el *Parménides* de Platón. Por último, la razón se encuentra considerada como un “Absolutes-Subjektives/absolute Subjektivität” en el caso de la consideración de todos y parte, o como un “absolute Objektivität” cuando se lo entiende ya como el fenómeno de un lugar determinado (*Erscheinung eines bestimmten Platzes*) (236). Todos estos argumentos aplican conceptos a sí mismos, y así en el caso de Schulze la razón queda reducida a finitud y por tanto a una cosa contrapuesta a otras.

Más allá de la terminología hegeliana y pos-kantiana, Hegel reclama, como en el caso de los opuestos de Spinoza, una distinción de niveles de consideración: los términos que implican su opuesto para su adecuada significación no pueden ser considerados para su comprensión por medio de esos términos mismos; la comprensión de ellos implica un nivel más alto de consideración y que está permitiendo la relación y distinción. Al primer nivel en este caso le corresponde el entendimiento y al segundo la razón. Esta última integraría todas las distinciones dentro de una totalidad que no trasciende como otra cosa las determinaciones sino que es la totalidad misma, en la medida en que todas sus distinciones son internas y mutuamente, en forma directa o indirecta, implicadas. Cómo sucede esto todavía Hegel no lo ha presentado y es asunto de su *Lógica*. Ni Platón en el *Parménides* en su exposición sobre el todo y la parte del Parménides, ni Sexto Empírico ni Schulze, haría esa distinción; sólo que Platón lo haría en forma aporremática para superar las distinciones que Hegel sostiene del entendimiento, Sexto Empírico para refutar el autoconocimiento de la razón y Schulze para en principio ignorarla, reduciendo así la razón a una cosa.

El argumento de la falta de concordancia entre los filósofos es compartido tanto por los escépticos como por los dogmáticos morales (o “dogmatistas”, *moralische Dogmatisten*), contra la especulación. Este argumento es un tropo de Agripa (cfr.), aunque Hegel aquí no lo presenta como tal, sino genéricamente. Hegel señala que es algo que ya Jenofonte pone en boca de Sócrates (237) y esto no debe pasar desapercibido: lo que está en juego no es sólo la discusión acerca del lugar que Platón ocupa sino en cierto sentido el mismo origen de la filosofía en la medida en que éste depende de la posición socrática en uno de sus momen-

tos fundamentales. La misma escuela escéptica – como los cínicos y otros - pretenden derivar sus doctrinas de la enseñanza de Sócrates. Ahora bien, otra tesis filológica de Hegel es que es ese Escepticismo, que tiene elementos en común con el dogmatismo, el que se ha aislado (*isoliert*) de la filosofía y se ha cerrado a ella, y es ese mismo escepticismo el que ha perdido la distinción entre dogmatismo y filosofía, equiparándolos. Ese escepticismo tuvo dos vertientes: una contra la razón, la otra no. La primera pertenece al viejo escepticismo, “der zwar nicht wie die Philosophie eine positive Seite hatte, sondern in Beziehung aufs Wissen eine reine Negativität behauptete, aber ebensowenig gegen die Philosophie gerichtet war“ (237). Posteriormente surge una dirección, en parte contraria a la filosofía, en parte al Dogmatismo. La filosofía, a su vez, ha devenido en Dogmatismo. Aquí Hegel sostiene – aunque sólo en forma genérica y no profundiza, que ha devenido posteriormente una decadencia de la Filosofía y del mundo (*Ausartung*), hasta que en los nuevos tiempos estos extremos se tocan., en la doctrina de la certeza innegable de los hechos de la conciencia: “Der Schulzische Skeptizismus vereignit mit sich den rohsten Dogmatismus, und der Krugsche Dogmatismus trägt zugleich jenen Skeptizismus in sich”. (238) Y volvemos aquí a una de nuestras tesis generales: el escepticismo cubre en la *Fenomenología* un área filosófica más amplia de lo que parece: pues, si sostenemos que de algún modo la filosofía de Krug está presente en el examen de la certeza sensible, primer capítulo de la obra, por la tesis más arriba sostenida, el escepticismo también subyace de algún modo a la certeza sensible, tal como veremos.

f. De los tropos a la autoconciencia teórica; de la certeza sensible a la finitud

La teoría hegeliana del escepticismo se apoya mutuamente en una clasificación de los tropos. Sexto describe diecisiete tropos - Hegel los denomina también “*Maximen*” -, y atribuye los diez primeros al antiguo escepticismo, el cual - según Hegel - no se sostenía en un saber filosófico, se mantenía dentro de la filosofía y tenía menos que ver con la subjetividad que los que Sexto denomina “nuevo” escepticismo, a los cuales pertenecen los siete tropos restantes. A los cinco primeros Diógenes Laercio los llama “de Agripa” (238). A los dos restantes los menciona Sexto y son según Hegel insignificantes.

Más allá de la teoría histórico-filológica, sobre la cual nos detendremos en detalles, conviene dejar en claro lo que desde mi punto de vista constituye el giro interpretativo que hace Hegel del escepticismo en función del idealismo absoluto. Este giro se articula en dos direcciones. La primera consiste en mostrar que a los tropos les subyace una estructura en común y que cada uno de estos tropos en particular es la aplicación de la misma estructura en un área determinada de los fenómenos. Dicho de otro modo, Hegel argumenta aquí de un modo cercano a su consideración a la exposición kantiana de las categorías. Kant las expone como si cada una tuviese un fundamento propio en la experiencia – tal como hemos visto que Kant la entiende - ; por eso en otros pasajes Hegel sostiene que en la exposición de las categorías Kant sigue siendo de algún modo empirista porque parece derivar las categorías de la experiencia, que al fin y al cabo – en el modo común

en que se entiende y no en el sentido técnico que luego le dará Hegel – es azarosa y contingente – características de la concepción habitual de la experiencia. Mientras que en la concepción del idealismo absoluto el orden de fundamentación sería claramente el inverso: las categorías se derivan de una idea fundamental en común – lo expreso ahora genéricamente. Esta intención está presente ya en los ensayos primeros de Reinhold, en especial el que Schulze critica: el de la teoría de la representación, donde establece el principio de la conciencia. Pero luego lo veremos, baste ahora con marcar el vínculo. El establecimiento de esta estructura en común subyacente a todos los tropos (cfr. 245) dará lugar a una de las ideas fundamentales de la *Fenomenología*, que es lo que estamos tratando de desentrañar e intentaré mostrar la respuesta.

La segunda dirección es la exposición del escepticismo en términos de crítica de la finitud. Por lo que logro entender no son éstos los términos en que se habían expresado los escépticos. Pero esta interpretación no es una simple transposición de términos. (cfr. 238)⁷⁶. Es el personaje de Parménides en el diálogo de Platón el que permite este pasaje: en las aporías que desarrolla sobre el movimiento, profundizando lo sostenido por Zenón, deja en claro que la teoría del cambio, del movimiento y de la certeza sensible como entidades que corresponden al auténtico conocimiento, no se sostienen, por tanto el conocimiento es del ser, que el todo. Si en diversos diálogos Sócrates es el maestro, aquí es Sócrates quien, conducido por Zenón, recibe las enseñanzas de Parménides. Es por ello que Hegel puede interpretar los diez primeros tropos como dirigidos contra el “...Dogmatismus des gemeinen Bewusstseins (...); sie begründen die Ungewissheit über die Endlichkeiten” (238)

Para emprender la primera dirección Hegel parte de que el mismo Sexto clasifica los tropos en una triplicidad: lo que se basan en las diferencias en los sujetos cognoscentes, los que lo hacen en los objetos conocidos y finalmente los que se basan en ambas a la vez. Particular y no casual es la atención que Hegel presta al octavo tropo, “der die Bedingtheit jedes Endlichen durch ein Anderes, oder dass jedes nur in Verhältnis zu einem Anderen ist, betrifft (239). Le faltaría un paso en la autoconciencia de su teoría:

Man sieht, dass sie nach dem Zufall aufgerafft sind und eine unausgebildete Reflexion im Rücksicht auf eine eigene Lehre und eine Ungewandtheit, die nicht vorhanden wäre, wenn der Skeptizismus schon mit dem Kritisieren der Wissenschaften zu tun gehabt hätte, voraussetzen (239-40)

Dada esta falta de autoconciencia, desde el punto de vista del contenido, este escepticismo mezcla elementos empíricos, críticas a lo finito y su modo propio de conocimiento que es el entendimiento (*Verstand*) y algunos principios de la razón – como vimos en el caso del tropo octavo) aunque confusamente aprehendido.

Este escepticismo no está en contra de la filosofía, sino sólo en contra el “Dogmatismus des Menschenverstandes”. Aquí las distinciones se imponen en su

⁷⁶ Haciendo una interpretación ontológica del escepticismo, muestra Hegel la posible conexión del escepticismo con la academia.

sutileza, dada la importancia que tienen para nuestro trabajo. La posición esceptica descrita, forma parte más bien de cierta sabiduría popular (populäre Weise) aplicada contra el entendimiento humano común (gemeine Menschenverstand) o la conciencia común (gemeine Bewusstsein). Éstos, “das Gegebene, die Tatsache, das Endliche (dies Endliche heiße Erscheinung oder Begriff) festhält“ y los consideran como ciertos, seguros, eternos (Gewissen, Sicherer, Ewigen) (cfr. 240)

El auténtico escepticismo muestra a la inestabilidad (Unstete) de tales certezas de tal modo que se acerca a la conciencia común en el hecho de que apela a la variedad y la igualdad de derechos de las apariencias y las finitudes, y a través de las antinomias (*Antinomie*) reconocidas en lo finito mismo, muestra la no verdad de éste. No sólo se acerca entonces a la conciencia común sino que también constituye el primer paso de ella hacia la filosofía - cuyo comienzo se encuentra en esa elevación (*Erhebung*) – y despierta el presentimiento (*Ahnung*) de la filosofía.

Esto es lo que se le debe indicar al nuevo escepticismo, con su certeza en los hechos de la conciencia: las conclusiones del escepticismo antiguo y también al común entendimiento humano del que hablamos, que no tiene propiamente certeza sobre los hechos de la conciencia y más bien considera que tanto ellos como su conciencia misma pasan (vergehen): “Es *ist* alles vergänglich” (241). Las certezas de los hechos de conciencia del nuevo escepticismo, en cambio, no sostienen nada más allá de eso (jene Gewissheit nichts ist, 241).

De este modo Hegel admite al escepticismo como el comienzo de la filosofía, y así de su propia filosofía. Y aquí está el origen de una de las tesis de la *Introducción* de la *Fenomenología*: lejos de ser rechazado, el escepticismo conforma un momento del itinerario de la conciencia tanto en el conocimiento del objeto como en la conciencia de sí; y también constituye un momento esencial de la dialéctica tal como se encuentra expuesta en la *Ciencia de la Lógica*.

También valida a la conciencia común en una de sus expresiones; hay un aspecto criticable, otro rescatable. De hecho, conviven en el entendimiento humano común – expresión que no deja de evocar los títulos de los tratados de Hume y Locke – dos posiciones: “dieser sein Skeptizismus und sein Dogmatismus über die Endlichkeiten nebeneinander” (241). A mi modo de ver no se encuentra muy claro en el texto a qué escepticismo pertenece este elemento de la conciencia común: por lo dicho más arriba parece ser la posición del antiguo, por la comparación reciente de la tesis de que todo es pasajero con el nuevo escepticismo, parece pertenecer a este último. Pero interpretado en el contexto, el elemento escéptico del entendimiento humano común parece ser genérico. El dogmatismo es luego superado por el auténtico escepticismo, y de este modo “jener gemeine Glaube an die Ungewissheit der Tatsachen des Bewusstseins aufhört, etwas Formelles zu sein” (241)

g. El escepticismo total

El resultado es otro de los temas de la *Introducción* de la *Fenomenología*: “Der Skeptizismus den ganzen Umfang der Wirklichkeit und Gewissheit in die

Potenz der Ungewissheit erhebt“ (241). En la *Introducción* se refiere a “Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewusstseins richtende Skeptizismus“ (sexto párrafo). En su oportunidad veremos lo veremos con detenimiento, pero ya este escrito lo anticipa y aclara. Este escepticismo lleva la totalidad de la realidad y de la certeza a la incertidumbre. Pero dicho pasaje coincide con un descubrimiento: a las costumbres, a las leyes y otras circunstancias (ändere Umständen) le subyace un poder sobre el individuo que lo degrada a mero objeto, un poder que se funda en ese dogmatismo “común” (gemeine). Un dogmatismo, finalmente, que se constituye como saber del entendimiento y que como tal hunde (versinkt) al individuo cada vez más bajo ese poder. El escepticismo auténtico aniquila (vernichtet) a ese dogmatismo.

De las observaciones de Hegel se desprende que el entendimiento humano común es ambivalente, eso significa en la práctica “nebeneinander”. Sospecha, y a la vez justifica. Mientras tanto queda irresuelto. El escepticismo auténtico no sólo constituye el comienzo de la filosofía sino que tiene un papel liberador y un rol al parecer insustituible. Al poder que dominaba veladamente, el escepticismo lo pone frente a nosotros. El entendimiento se encuentra vinculado a la perduración del poder existente. Si hasta ahora habíamos visto que el entendimiento es el saber que le corresponde a la finitud, aquí se muestra como el saber que rebaja el individuo a mero objeto. Si a Hegel se lo cataloga según determinadas corrientes como un conservador, hasta ahora, por este escrito, no lo muestra ser. Y si el individuo parece diluir su filosofía como mera finitud (es *ist* alles vergänglich, esto Hegel no lo ha negado) aquí Hegel lo presenta como algo que no se reduce al saber que se guía por la finitud. Queda abierta por el momento qué tipo de ser le corresponde, puesto cabe la posibilidad todavía de que haya una superación de la transitoriedad de todo.

Difícil es traducir la expresión: “die [Macht] es [Individuum] ihrem Einzelheiten am Faden der Wirkungen auch begreift”. Si bien la traducción literal es „al hilo de los efectos“, probablemente podamos entender la expresión como el hecho de que este poder concibe a los individuos en su individualidad como meros epifenómenos, es decir, meros efectos o bien como meras partes de cadenas causales. Si estoy en lo cierto, también Hegel aquí estaría defendiendo la particularidad.

Luego incluso sostiene que ese poder se presenta como necesidad natural (Naturnotwendigkeit), y esto es parte de su fuerza de convicción. El auténtico escepticismo justamente se eleva por encima de esa “necesidad” por medio de su libertad de razón (Freiheit der Vernunft). Pero por otro lado la “honra” (ehrt) porque la considera válida en otro sentido:

...ehrt sie zugleich aufs höchste, indem in ihr ebensowenig eine ihrer Einzelheiten etwas Gewisses ist, sondern nur die Notwendigkeit in ihrer Allgemeinheit, als er selbst eine Einzelheit als absoluten Zweck, den er in ihr ausführen wollte, als ob *er* wüsste, was gut ist, in sie hineinversetzt.
(241)

El escepticismo rechaza la posibilidad de señalar “él” lo que es bueno como si lo supiera. Eso es propio del dogmatismo. Sigue con más ahínco la pregun-

ta por el valor concreto de la singularidad y el individuo: Hegel no niega la universalidad sino que plantea otra dinámica:

Er [Skeptizismus] antizipiert in dem Individuum dasjenige, was die in der Endlichkeit der Zeit auseinandergezogene Notwendigkeit an dem bewussten Geschlechte bewusstlos ausführt; was diesem für absolut eines und ebendasselbe und für fest, ewig und überall gleich so beschaffen gilt, entreisst die Zeit, am allgemeinsten die nach Naturnotwendigkeit sich ausbreitende Bekanntschaft der Europäer mit einem neuen Weltteil für den Dogmatismus ihrer seitherigen Menschenverstandes und ihre unleugbare Gewissheit einer Menge von Begriffen über Recht und Wahrheit jene skeptische Wirkung gehabt hat (241-242)

h. El carácter escéptico. El origen de los tropos de Agripa y la triple exposición hegeliana

El único (239, 242) aspecto positivo del antiguo escepticismo es su carácter. Ese carácter es una libertad de posición frente a la objetividad. Una posición de la subjetividad o la subjetividad misma como libertad frente al objetivo. Los tropos son una especie de armas: "...Waffen gegen das Objektive und die Abhängigkeit von demselben bedienten" (242) Esta "libertad de carácter" (*Freiheit des Charakters*) inaugurada por Pirrón, es de tal índole que no llegó a formar propiamente una escuela, sino que dejó como legado más bien una educación para un modo de vivir. Este modo de vivir tenía a los tropos como giros contra lo objetivo; los escépticos no tenían en común una doctrina, sino más bien estos giros (Hegel aquí cita a Diógenes).

Parte de ese carácter era la ataraxia. Según Sexto (Hegel sigue aquí a los *Adversus ethicos*, 154):

...dem Skeptiker keine Störung (ταραχή) fürchterlich sein konnte; denn wenn sie auch die grösste sei, so fällt die Schuld nicht auf uns, die wir ohne Willen und nach der Notwendigkeit leiden, sondern auf die Natur, welche dasjenige, was die Menschen festsetzen, nichts angeht, und auf denjenigen, der durch Meinung und ei[ge]nen Willen sich selbst das Übel zuzieht. (242)

A esta posición de los escépticos, "keiner Philosophie fremd ist" (242). En este carácter se encuentran también, según Hegel, la apatía de los estoicos y la indiferencia de los filósofos en general (242). Y más allá de lo que señala Hegel también podemos encontrar en la posición frente a las leyes y las costumbres sociales a la posición de los cínicos⁷⁷.

Tiempo después de Pirrón, Antíoco el que incorporó el estoicismo a la Academia, el cual ya tenía dentro al escepticismo, tal como Hegel sostiene.

⁷⁷ Creo que es pertinente la explicación de Armstrong sobre el origen de las filosofías helénicas como en parte debido a la reacción frente al fenómeno de desintegración social post-Alejandro Magno. Así, en tal caso, las leyes se habrían vuelto extrañas al individuo – de este modo se derivaría a posición de los cínicos – la falta de continuidad educativa en la virtud daría lugar a la educación en un método de defensa intelectual frente a las propias pasiones – lo citado por Hegel de Sexto Empírico. La apatía estoica, estrechamente ligada, sería otro tipo de reacción.

(243). No se trataba, como en el caso de Platón respecto de sus antecesores, de un eclecticismo “der auf ihrer Oberfläche umherirrt und aus Blümchen, allenthalben her zusammengerafft, sich seinen eiteln Kranz bindet”, sino de una posición que “das Innerste der verschiedenen Philosophien als eins und dasselbe erkennt” (243). Sin duda es también el caso de Hegel, no sólo por el tipo de síntesis que emprende y logra – una de las pruebas, creo, es que se vuelve casi imposible separar los elementos que la componen” sino también por la concepción que le subyace: que la filosofía es una y las diversas filosofías tienen gérmenes y partes de ella.

Las divisiones y los enfrentamientos entre las distintas corrientes, especialmente entre escépticos y estoicos (aquí dogmáticos), según la interpretación de Hegel sobre lo que refiere Sexto en *Hyp. Pirr.* I, 65) se produce tiempo después y Hegel lo atribuye a una accidentalidad del tiempo (eine Zufälligkeit der Zeit). La explicación deja que desear, sobre todo teniendo en cuenta el cuidadoso celo de Hegel por lo necesario.

Los tropos de Agripa son recursos desarrollados por los escépticos en esta nueva situación, “...teils gegen den Dogmatismus, teils gegen die Philosophie selbst...” (243).

Hegel realiza una triple exposición de los cinco tropos posteriores (de Agripa). La primera consiste en una exposición sintética de ellos, enumerándolos y explicándolos brevemente. La segunda justifica cómo estos tropos tienen fundamento en la medida en que se aplican al dogmatismo y por tanto a lo finito. Así retoma uno por uno en esta clave de lectura. En la tercera exposición, por último, toma nuevamente cada uno de ellos para mostrar cómo estos tropos fracasan aplicados a la razón y por tanto a la auténtica filosofía.

Esto no significa que la primera exposición sea neutral y las siguientes sean interpretaciones hegelianas. Pero tampoco que sean puras interpretaciones las tres. Si en su primer artículo del *Kritisches Journal* buscaba ofrecer la “esencia de la crítica filosófica”, aquí entiende mostrar la esencia del escepticismo y del dogmatismo. Y en su exposición de los tropos es quizás donde más quede claro cómo Hegel pretender ir al fondo de la comprensión de los tropos más que los escépticos mismos lo habían hecho.

Los cinco tropos posteriores son los de la diversidad (Verschiedenheit), de lo infinito (Unendliche), de las fundamentaciones (Begründungen) de los supuestos (Voraussetzungen) y de lo recíproco (Gegenseitige).

De la primera exposición (244), al referirse al tropo de la diversidad, observa Hegel: “ein Tropus, über den die Skeptiker immer sehr weitläufig sind und überall Verschiedenheit erblicken und hineinragen, wo sie besser Identität seher würden“ (244). Que no noten la identidad es justamente uno de los problemas de los escépticos, que no ven la identidad en la diferencia. Del tropo de la fundamentación al infinito, observa Hege: “Sextus gebraucht ihn so häufig, als er in neueren Zeiten als Begründungstendenz vorgekommen ist” (244). Lo que prueba nuevamente que el problema de la fundamentación así planteada surge de cierto Dogmatismo y de la nueva época que presenta una multiplicidad de filosofías, y que los cinco nuevos tropos pretenden afrontar.

Si tenemos en cuenta la observación que hace a ese segundo tropo, y la que hace al cuarto, la de los supuestos, “gegen die Dogmatiker, die, um nicht ins Unendliche getrieben zu werden, etwas als schlechthin Erstes und Unbewiesenes setzen” (244), más allá de la posición de los escépticos, se entiende el origen de la caracterización que hace Hegel del mal infinito en la *Fenomenología* y obras posteriores. La regresión al infinito, tanto en la búsqueda del fundamento como de los presupuestos, se funda en la concepción de lo finito que tienen los Dogmáticos – y que es la que suponen también los escépticos, aunque critican a los dogmáticos pero no logran desarrollar una dirección positiva satisfactoria, su lado positivo es como hemos visto únicamente esa libertad de carácter.

Lo que Hegel comienza notando al principio de la segunda exposición (244-246) “man sich auch an der wiederholung einiger der zehn ersten, nämlich zum Teil desjenigen, der unter den fünfen der erste und dritte ist... (244). Aunque la observación sea de paso, muestra el modo con el cual Hegel entiende los tropos: son de algún modo repetitivos, subyace a ellos una estructura, pero hasta ahora de eso Hegel ha dado sólo señales esporádicas.

Lo que le interesa notar por el momento es que la intención (Absicht) de estos cinco tropos es totalmente diferente, que aquí señala “sie allein die spätere Wendung des Skeptizismus gegen die Philosophie betreffen” (245). La segunda exposición muestra cómo estos tropos son efectivamente aplicables al Dogmatismo, más precisamente, Dogmatismus der Endlichkeiten (245), que utiliza conceptos de la reflexión. Aquí entramos en un segundo nivel de comprensión, la premisa es la siguiente:

das Wesen des Dogmatismus darin besteht, dass er ein Endliches, mit einer Entgegensetzung Behaftetes (z.B. reines Subjekt oder reines Objekt oder in dem Dualismus die Dualität der Identität gegenüber) als das Absolute setzt (245),

Tomada esta posición, se derivan los tropos casi uno del otro (al menos aquí del quinto al primero, el tercero parece no figurar). El Dogmatismo toma como absoluto algo finito, el cual, en cuanto tal, siempre está afectado por una oposición. Más allá del detalle de la exposición, que de cualquier modo tiene consecuencias en la concepción de la *Fenomenología*, uno por uno, aquí me interesa remarcar que la posición dogmática constituye parte fundamental de la arquitectura de las figuras de la conciencia de la *Fenomenología*, en la medida en que la conciencia toma siempre un factor finito como absoluto; dicha concepción tiene tres momentos, al menos si seguimos por ejemplo el primer capítulo, sobre la certeza sensible: le primero basado en el objeto, el segundo en el sujeto, el tercero en ambos o la figura como totalidad. Aquí el paralelo no es exacto, pero cercano.

También es importante señalar que Hegel aquí expone los tropos uno seguido lógicamente del otro, con lo cual pretende superar la exposición de Sexto que los presenta como un rejunte de tesis. Este encadenamiento lógico parece aplicarse sólo a los cinco tropos de Agripa. Los diez primeros tropos constituirías críticas en su mayoría al conocimiento sensible y a las posiciones que se basan en

él. Los cinco posteriores se refieren a posiciones más bien filosóficas, no inmediatas, sino ya formulaciones teóricas.

El punto de partida es el tercer tropo, que se deriva del hecho de tomar lo finito como absoluto; la potencia capaz de captar la dialéctica de lo finito, punto máximo al que llega el entendimiento, es la razón:

so zeigt die Vernunft von diesem Absoluten, dass es eine Beziehung auf das von ihm Ausgeschlossene hat und nur durch und in dieser Beziehung auf ein Anderes, also nicht absolut ist, nach dem dritten Tropus des Verhältnisses. (245)

Los demás tropos se derivan de éste. Así:

Soll dies Andere seinen Grund in dem Resten sowie das Erste seinen Grund in dem Anderen haben, so ist diese in Zirkel und fällt in den *fünften*, den diallelischen Tropus (245)

Así se derivan el cuarto, luego el segundo, y por último el primero. Los cinco se basan en la premisa presentada más arriba, que es la posición y el punto de partida del Dogmatismo. Sexto aplicaba también los tropos contra los físicos (a diferencia del nuevo escepticismo, que se aplica por otro lado a una física menos científica, 246).

Esas finitudes son abstracciones de oposiciones que las preceden (246). En cambio, la tercera exposición de los tropos (246-247) se basa en que “das Vernünftige derselben [se refiere a los tropos] ist schon in der Vernunft” (245) Aquí Hegel sigue en muchos conceptos explícitamente al *Parménides* de Platón. El alemán muestra cómo los tropos no pueden aplicarse con éxito a lo racional, porque de algún modo lo presuponen. La cuestión fundamental, a mi modo de ver, vuelve a basarse en la lectura del tercer tropo:

Es kann von Vernünftige ewig und allenthalben sich selbst gleich; rein ungleiches gibt es allein für den Verstand, und alles Ungleich wird von der Vernunft als eins gesetzt (247)

También Sexto aplica los tropos a lo racional, por momentos (247). También el escepticismo cae en el mismo error del dogmatismo,

wenn er das Erkennen der Vernunft aus sich selbst dadurch bestreitet, dass er sie entweder zu einem Absolut-Subjektiven oder zu einem Absolut-Objektiven und entweder zu einem Ganzen oder zu einem Teile macht (247)

Si bien el escepticismo antiguo comete estos errores, hay otra diferencia importante con el nuevo escepticismo. Éste supone más bien el concepto de una cosa (einer *Sache*), “die *hinter* und *unter* den Erscheinungssachen liege” (247). Los subrayados de Hegel (*einer*, *hinter*, *unter*) ya muestran que se están aplicando categorías que no corresponden. El primero muestra que se está sobreentendiendo otra cosa. Los segundos están aplicando categorías espaciales a lo que no le cabe. Pero Hegel por el momento sólo los subraya.

Wenn der alte Skeptizismus sich der Ausdrücke *υποκείμενον*, *υπαρχον*, *αδηλον* usw. bedient, so bezeichnet er die Objektivität, die nicht auszusprechen sein Wesen ausmacht; er für sich bleibt bei der Subjektivität des Erscheinens stehen. Diese Erscheinung ist ihm aber nicht ein sinnliches Ding, hinter welchem von dem Dogmatismus und der Philosophie noch andere Dinge, nämlich die übersinnlichen behauptet werden sollten. Da er sich überhaupt zurückhält, eine Gewissheit und ein Sein auszusprechen, so hat er wüsste, und er hat nicht nötig, der Philosophie weder dieses gewisse Ding noch ein anderes, das hinter diesem wäre, in die Schuhe zu schieben, um sie fallen zu machen.

La referencia es prácticamente inequívoca a la teoría escéptico-kantiana de Schulze. La “*Subjetivität des Erscheinens*” significa que el escéptico antiguo no está pensando con ella otra cosa, pues no piensa bajo el término *Erscheinung* una cosa (*Ding*), mucho menos una cosa sensible, y por tanto no deduce de ella otra cosa suprasensible que es su condición.

Para no caer en el “es” que combatían a los filósofos, se cuidaron los escépticos antiguos muy bien de no afirmar sus tesis como “es”. Hegel presta particular atención a dicha cuestión, probablemente porque quiere subrayar cómo los antiguos se cuidaban mucho por no afirmar lo que los nuevos sí afirman: los hechos de la conciencia. De tal modo, los antiguos escépticos se movían en la pura subjetividad y la pura negatividad (248). Por miedo de ellos superaban el “es” de su propio pensamiento. Esto la Nueva Academia lo hacía afirmando, “dass alles ungewiß sei und daß dieser Satz sich selbst mit entschliesse“ (248). Sexto por ello los distingue de los escépticos por dogmatizar; pero según Hegel expresa “den höchste Skeptizismus” (248). Aquí surgen todas las paradojas escépticas (ich zweifle, es scheint mir, etc).

Also die Realität und Objektivität der Denktätigkeit entgegenhält, wenn sie bei jedem Setzen durch Denken sich an die Form des Setzens halten und auf diese Art jede ausgesprochene Tätigkeit für etwas Dogmatisierendes erklären (248)

Aquí sale a la luz lo implícito en la expresión pura negatividad y pura subjetividad, o bien, en aquella “Objektivität die nicht auszupprechen sein Wesen macht” que habíamos visto más arriba (248): “der höchsten Konsequenz” del escepticismo, que Hegel caracteriza como la subjetividad del saber que se dirige contra el saber (249); la subjetividad del carácter que a la vez es objetividad (249), lleva a la “Inkonsequenz” (249). “denn das Extrem kann sich nicht ohne sein Entgegengesetztes erhalten” (249). Los escépticos frente a esta objeción sostienen que al enunciar estas frases (Schlagswörter) expresan sólo lo que les aparece (ihm scheine), “und Seine Affektion nicht eine Meinung noch Behauptung über ein objektives Sein damit ausspreche” (249)

En cambio el más nuevo escepticismo otorga certeza a los hechos de la conciencia y la razón se limita a reflexionar sobre ellos y clasificarlos (250). De ello resulta una especie de ciencia que es en parte una psicología empírica (*empirische Psychologie*, 250), por otra un conjunto de ciencias que parece estar por

encima de la duda. De esta certeza no son responsables ni el escepticismo antiguo, ni el materialismo ni siquiera “der gemeinste Menschenverstand” (250).

La reducción de lo racional al entendimiento encuentra su máxima expresión en que se vuelve principio (Prinzip) y *proposición fundamental absoluta* (absoluter Grundsatz) lo contrario de definición de Spinoza (ver arriba), “welche eine *causa sui* als das erklärt, dessen Wesen zugleich Existenz“. De este modo “das Gedachte, weil es ein Gedachtes kilt, schileße nicht zugleich ein Sein in sich. (251)

Es la posición contraria a la de Kant frente al argumento ontológico (251). Lo notable es que, al menos aquí, la crítica de Hegel es una contracrítica: ¿por qué suponer que lo pensado no encierra el ser porque es pensado? ¿No supone acaso la posición escéptico-kantiana un prejuicio sobre el pensar, una representación del conocimiento por lo cual el pensar no *puede* encerrar la existencia por ser tal? Con esto se introduce el supuesto fundamental de este escepticismo y uno de los *leit motiv* de la *Fenomenología del Espíritu*.

Diese Trennung des Vernünftiger, in welchem Denken und Sein eins ist, in die Entgegengesetzten, Denken und Sein, und das absolute Festhalten dieser Entgegensetzung, also der absolut gemachte Verstand macht den unendlich wiederholten und überall angewandten Grund dieses dogmatischen Skeptizismus aus (251)

Sin embargo, que este escepticismo dogmático sostenga esta separación no quiere decir que el antiguo escepticismo de algún modo no la contenga, tal como lo muestra la sección específicamente dedicada de la *Fenomenología*.

i. El principio de la conciencia común

Aquí Hegel parecería contradictorio, pues luego de su intensa crítica contra el nuevo escepticismo, le reconoce una virtud:

Dieser Gegensatz, für sich betrachtet, hat das Verdienst, dass in ihm die Differenz in ihrer höchsten Abstraktion und in ihrer wahrsten Form ausgedrückt ist; das Wesen des Wissens besteht in der Identität des Allgemeinen und Besonderen oder des unter der Form des Denkens und des Seins Gesetzten, und Wissenschaft ist ihrem Inhalte nach eine Verkörperung jener vernünftiger Identität und von ihrer formalen Seite eine beständige Wiederholung derselben; die Nicht-Identität, das Prinzip des gemeinen Bewusstseins und des Gegenteils des Wissens, drückt sich aufs Bestimmteste in jener Form des Gegensatzes aus; ein Teil des Verdienstes wird dieser Form freilich dadurch wieder benommen, dass sie nur als Gegensatz eines denkenden Subjekts gegen ein existierender Objekt begriffen wird. (251)

Esa oposición se funda en el principio de la conciencia y no en el del saber. Pero se le debe ya a Kant, y pierde en realidad el mérito que tenía:

Dieser neueste Skeptizismus entbehrt aber auch alles Verdienstes, denselben der Bildung der neueren Zeit nähergebracht zu haben, denn bekanntlich ist es die Kantische Philosophie, welche auf dem eingeschränkten Standpunkt, in welchem sie Idealismus ist, - in ihrer Deduktion der Kategorien zwar diesen Gegensatz aufhebt, aber sonst inkonsequent genug ist, ihn zum höchsten Prinzip der Spekulation zu machen (251)

Sin embargo Kant vuelve a fijar esta oposición en la prueba ontológica y en el juicio reflexionante frente a la naturaleza. Herr Schulze adhiere “*utiliter*” (252), y como muchos kantianos usa para criticar a Kant de los mismos descubrimientos kantianos (252) (acerca de la imposibilidad de pasar de los conceptos a la realidad objetiva a manera de un “puente” conceptual). Se comprueba aquí una de las tesis de este trabajo: en la *Introducción* Hegel entiende tanto a Kant como Schulze, Kant entendida *more* escéptico y el escepticismo entendido *more* kantiano, puesto que Schulze es un escéptico kantiano y a la vez muestra la veta kantiana del escepticismo:

Dieser Skeptizismus hat zu seinem Spiel vollends nur einen einzigen Gang und nur eine Wendung, und auch diese ist ihm nicht eigen, sondern er hat sie vom Kantianismus hergeholt (253)

Entramos así de lleno al punto de partida de la introducción de la *Fenomenología*: estos párrafos no sólo explican la referencia al escepticismo consumado que menciona la Introducción, sino que también muestra cómo llega a mencionarlo. Es decir, la mención del escepticismo consumado es el vértice de una exposición que tiene como interlocutor al escepticismo moderno.

Es gibt schon sattem aus der Art zu erkennen, wie er seinem Gegenstand, nämlich das Interesse der spekulativen Vernunft aufgefaßt hat, nämlich als die Aufgabe, den *Ursprung* menschlicher Erkenntnisse der Dinge zu *erklären*, zu dem bedingt Existierenden das unbedingt Existierende auszuspionieren; es werden hier in der Vernunft erstens die Dinge dem Erkennen entgegengesetzt, zweitens eine Erklärung ihres Ursprungs und damit das Kausalverhältnis hineingetragen; nun ist der Grund des Erkennens ein Anderes als das Begründete des Erkennens, jener der Begriff, dieses das Ding, und nachdem einmal diese grundfalsche Vorstellung vom vernünftigen Denken vorausgesetzt ist, so ist nun weiter nichts zu tun, als immer zu wiederholen, dass Grund und Begründetes, Begriff und Ding zweierlei sind, dass alles vernünftige Erkennen darauf gehe, eine Sein aus dem Denken, Existenz aus Begriffen, wie mit gleichfalls Kantischen Worten gesagt wird, *herauszuklauben*. (253)

Transcribir todo el párrafo es útil como documentación. La cuestión fundamental está en el punto de partida (“*erstens*”). Una vez que se parte por un prejuicio de dos cosas separadas, luego no se las puede unir. Aquí está presente con claridad las representaciones sobre el conocimiento criticadas al comienzo de la *Fenomenología*, aquí bajo la expresión “*diese grundfalsche Vorstellung vom vernünftigen Denken*”. La expresión “condicionado/incondicionado” es propia de

Kant, retomada por Schulze, pero retomada también por todos los kantianos y pos-kantianos, incluso el mismo Hegel, aunque en su filosofía lo incondicionado, el absoluto, se presente de otro modo que en Kant y en los poskantianos, tal como lo documenta la *Introducción a la Fenomenología*.

Nach diesem neuesten Skeptizismus ist das menschliche Erkenntnisvermögen ein Ding, das Begriffe hat, und weil es nichts hat als Begriffe, kann es nicht zu den Dingen, die draußen sind, hinausgehen; es kann sie nicht *ausforschen* noch *auskundschaften*, - denn beide sind (I. Teil, S.69) *spezifisch* verschieden; kein Vernünftiger wird in dem *Besitze* der *Vorstellung* von etwas dieses Etwas zugleich selbst zu besitzen wähnen. (253)

El escepticismo moderno no sólo parte de este supuesto, sino que le aplica una argumentación escéptica. Si partimos de ese supuesto de la situación específica, y si somos consecuentes, caemos en la regresión al infinito:

... indem ja die Vorstellung auch ein Etwas ist, kann der Vernünftige nur die Vorstellung der Vorstellung, nicht die Vorstellung selbst, und wieder auch nicht die Vorstellung der Vorstellung... (254)

O bien en términos que ya se acercan a la *Fenomenología*:

...diesem skeptischen Grundwesen, daß allein darauf reflektiert werden soll, dass die Vorstellung nicht das Ding sei, das vorgestellt wird, und nicht darauf, dass beide identisch sind (254)

Aquí el escepticismo de Schulze cae en otra contradicción o al menos inconsecuencia. Si no llegamos a las cosas, ¿por qué las suponemos?

Nach Herrn Schulze (I. Teil, S.68) sind die Vorstellungen insofern wahr, real und machen eine Erkenntnis aus, als sie mit dem, worauf sie sich beziehen und was durch sie vorgestellt wird, *vollkommen übereinstimmen* oder *nichts anderes dem Bewußtsein vorhalten, als was im Vorgestellten befindlich ist*, (...) Worauf anders gründet denn nun Herr Schulze die unleugbare Gewissheit der Tatsachen des Bewusstseins als auf die absolute Identität des Denkens und Seins, des Begriffs und des Dings, er, dann wieder in einem Atemzug das Subjektive, die Vorstellung, und das objektive, das Ding, für spezifisch verschieden erklärt? (254-255)

„Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten...“ señala la *Introducción a la Fenomenología*. Pero para llegar a esa expresión, Hegel analiza en detalle los supuestos de Schulze hasta llevarlo a la inconsecuencia.

Im täglichen Leben, sagt herr Schulze, setzen wir jene Identität voraus; daß sie eine vorausgesetzte ist im täglichen Leben, heißt, sie ist im gemeinen Bewusstsein nicht vorhanden; *die neuere Metaphysik suche die Möglichkeit dieser Identität zu ergründen*.

Porque la presuponemos (“vorausgesetzte”), sostiene Schulze, no la tenemos presente (“vorhanden”). No queda claro si esta nueva metafísica es la de Schulze o el programa dejado por Kant. Pero sin duda es el planteo del escepticismo. Los párrafos que siguen son especialmente difíciles de desentrañar. Difícil, pero no imposible. Propongo la siguiente interpretación. Una metafísica tal como la representa Schulze no dice nada más que expresar y desarrollar el presupuesto de la conciencia común. Pero es *sólo* presupuesta:

im täglichen Leben jene Identität eine vorausgesetzte ist, setzt das gemeine Bewusstsein das Objekt immer als ein Anderes als das Subjekt und das objektive untereinander sowie das Subjektive wieder als unendliche Mannigfaltigkeit von absolut Verschiedenem; diese fürs gemeine Bewusstsein nur vorausgesetzte, bewusslose Identität, bringt die Metaphysik zum Bewusstsein, sie ist ihr absolutes und einziges Prinzip. (255)

Si la conciencia se mueve con esa distinción, la identidad no puede quedar en la mera presuposición, sino que debe ser real: “*eine wirkliche, d.h. eine durchaus bestimmte und endliche, und also auch das Subjekt und das Objekt ein endliches ist*” (255), que es lo que sostiene Hegel y no podría admitir Schulze. Éste no logra fundamentar efectivamente la concordancia entre sujeto y objeto. Más bien sostiene que su posibilidad

eines der größten Rätsel der menschlichen Natur, und in diesem Rätsel sei zugleich das Geheimnis der *Möglichkeit einer Erkenntnis von Dingen a priori, d.h. noch ehe wir diese Dinge angeschaut haben* (255)

Sin embargo, difícil es saber cómo tal conocimiento puede ser conocimiento: „... draußen sind die Dinge; inwendig ist das Erkenntnisvermögen; wenn dieses erkennt, ohne die Dinge anzusehen, erkennt es *a priori* (255). Finalmente, Schulze opta por lo inefable, pues esa concordancia no se puede expresar, sólo apelar al lector, “was er wahrgenommen und auf aufgefaßt habe, wenn er durch Vergleichung einer Vorstellung, die er sich in der Abwesenheit einer Sache von ihr machte, mit der Sache selbst... (256). Hegel encuentra psicológica esta fundamentación, pues se basa en una distinción psicológica entre ausencia y presencia (Gegenwart), entre el intuir efectivo (wirkliche Anschauens) y el recuerdo (Erinnerung). Con lo cual volvemos a la objeción de Haym de que la *Fenomenología* es una psicología (mala). Lo verificaremos luego al llegar puntualmente al texto, pero aquí es evidente que no sólo no se trata de un planteo psicológico el de Hegel sino que al contrario busca la purificación absoluta de todo lo psicológico. Habíamos visto al hablar de Kant: esto ya está en forma incipiente, pero vacilante. La existencia es distinta de la esencia, pero para que el hombre reconozca como real lo dado por la sensación se necesita de todo un funcionamiento conceptual (Ver capítulo sobre la razón pura). De modo que Hegel presenta un planteo fuertemente lógico del conocimiento.

Kaum hatte sich die Identität des Subjekts und Objekts, worein die unleugbare Gewissheit gesetzt wird, blicken lassen, so findet sie sich, man

weiß nicht wie, auch gleich nur wieder in die empirische Psychologie versetzt (256)

Con el planteo psicologista se cae nuevamente en la no-identidad.

j. Los tres fundamentos del escepticismo de Schulze

Schulze propone tres fundamentos (Gründe) y tres respectivas aclaraciones (Erläuterungen), para evitar según Hegel las expresiones “proposición fundamental” (Grundsatz), y prueba (Beweis), sólo porque no serían escépticamente correctas – pero son eso. Los tres fundamentos podrían expresarse en un solo principio, en realidad un dogma (*Dogma*): “daß Begriff und Sein nicht eins ist” (257). Los principios son los siguientes:

Erster Grund: inwiefern die Philosophie eine Wissenschaft sein soll, bedarf sie unbedingt wahrer Grundsätze. Dergleichen Grundsätze sind aber unmöglich. (257)

Hegel considera dogmático el „sind“ de la última frase. De la crítica a la “aclaración”, resulta importante remarcar lo que discute acerca de la proposición. Según Schulze

In einem Satze, das heiße eine Verbindung von Vorstellungen und Begriffen, weder in der Verbindung (copula) noch in den Begriffen des Satzes eine Übereinstimmung des Satzes mit dem dadurch Gedachten als notwendig gegeben sei; - die Kopula sei nur das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt im Verstande (also etwas rein Subjektives) und habe ihrer Natur nach gar keine Beziehung auf etwas außer dem Denken des Verstandes (257)

Tal como muestra Hegel es la repetición y una y otra vez del planteo kantiano del argumento ontológico. El segundo “fundamento” de Schulze citado por Hegel es el siguiente:

Was der spekulative Philosoph von den obersten Gründen des bedingterweise Vorhandenen erkannt zu haben vorgibt, hat er bloß in Begriffen aufgefaßt und gedacht. Der mit bloßen Begriffen beschäftigte Verstand ist aber kein Vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß auch nur vorstellig machen zu können (258)

No hay dificultad en ver que Hegel tiene razón: es otra aplicación de lo mismo. El tercero señala:

Der spekulative Philosoph stützt Seine vorgebliche Wissenschaft von den absoluten Gründen des bedingterweise Existierenden ganz vorzüglich auf den Schluss von der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit einer angemessenen Ursache. Von der Beschaffenheit der Wirkung läßt sich aber nicht im geringsten mit eigener Sicherheit auf die Beschaffenheit der Ursache schließen (258)

Como hemos visto Hegel ve la causalidad en términos espinosistas. Causa y efecto son dos conceptos mutuamente dependientes y la filosofía está por encima de ella: “daß in der spekulativen Philosophie von der Beschaffenheit des Bedingten auf das Unbedingte *geschlossen* werde, davon ist ohnehin keine Rede“ (259) Schulze sostiene que (citado por Hegel) estos argumentos atacan la posibilidad del conocimiento de lo externo al sujeto, tanto de las teorías sostenidas hasta ahora como a las que se presenten en el futuro, porque afectan a la “die Fähigkeit des menschlichen Gemüts” (260)

Tal como señala Forster, éste es un típico argumento escéptico que ya encontramos en Sexto. También está presente en el intento de Kant tal como se expresa en los prefacios de la *Crítica de la Razón Pura* y los *Prolegómenos*. Para Hegel

Diese Gründe mit der Philosophie nichts zu schaffen haben, indem die Philosophie nicht ein Ding aus Begriffen herauszuklauben noch eine jenseits der Vernunft liegende Sache auszukundschaften, überhaupt weder mit dem, was der Herr Verfasser Begriffe nennt, noch mit Dingen beschäftigt ist, noch von Wirkungen auf Ursachen schließt.(259)

Es sin duda la de Hegel una argumentación novedosa, la del incipiente idealismo absoluto. Tan novedosa que no será fácil mostrar positivamente en qué consiste, sobre todo cuando Schulze se hará escuchar, aunque no todavía, pero lo tiene prometido: “der neuere transzendente Idealismus ist für eine dritten Band aufgespart” (260). Nos cuenta Hegel que los dos primeros tomos se dedican a Leibniz, Locke (tomados como “*Systeme des Realismus, - jenes eines sensualistischen, dieses eines rationalistischen*” (260) Kant (“*transzendentalen Idealismus*”); el primer tomo en forma expositiva, el segundo tomo en forma crítica. Hegel reseña aquí a modo de ejemplo la exposición y crítica de Schulze a Leibniz. Pero este ejemplo sirve para comprender mejor cómo en la *Introducción* a la *Fenomenología* no está comprendido Kant o Descartes o Leibniz, sino todos ellos juntos, y no sintetizados por Hegel sino ya por Schulze, puestos por éste bajo un denominador común, denominador que Hegel se encarga de explicitar más y dejar enfocado para la crítica por parte del idealismo.

k. La crítica de Schulze a la filosofía clásica

La reseña de Hegel de la exposición y crítica de Schulze a Leibniz es compleja. La posición sería la siguiente:

Una primera argumentación termina mostrando que “Herr Schulze gibt ja die notwendigkeit Urteile las eine Tatsache des Bewusstseins zu“. (261) Es decir que les da una fundamentación propio de la „*empirische Psychologie*“ (261).

En segundo lugar, Schulze sostiene que de los conceptos innatos (angeborene Begriffe, 262) no se puede inferir nada “außer denselben”(262) o sobre los “dadurch gedachten Objekte selbst” (262). Con lo cual se repite, es verdad, lo que aquí había sintetizado Hegel acerca de la crítica de Schulze en su conjunto. Ingeniosamente, ejemplifica la concepción que Schulze tiene de las ideas innatas

comparándolas “mit einem Haufen Lotterielose in der Seele, von denen mal niemals erfahren wird, ob sie nicht lauter Nieven sind, weil kein Ziehen der Lotterie erfolgt, doch das sie realisiert werden“ (262)

Schulze sostiene que Spinoza, Descartes, Leibniz, Platón mismo, han buscado proporcionar por ello “einen Beweis für die Wahrheit dieser Begriffe und Grundsätze oder auch die Art genauer zu bestimmen (...) wie solche Begriffe auf reale Dinge beziehen sollen“ (262) En todas estas posiciones Schulze sostendría que se da el siguiente esquema (reconstruido por Hegel):

- a) subjektive Begriffe, die für sich ohne Realität sind, alsdann
 - b) eine außerhalb ihrer liegende Realität, jetzt
 - c) Die Frage, wie das zusammenkomme,
 - d) Der Beweis ihrer Wahrheit in einem den Begriffen und der Realität Fremden;
- jene Philosophen haben vielmehr jene (...) im täglichen Leben vorausgesetzte Identität des Begriffs und der Realität erkannt und sie Verstand Gottes genannt, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit eins sei (262)

El „vorausgesetzte“ implica más bien “prejuicio infundado” y no meramente “presupuesto”; y lo que hacen estas filosofías es darle el nombre de entendimiento divino a esta unidad supuestamente subyacente entre realidad y posibilidad. Según nos dice Hegel, Schulze daría a entender que esos prejuicios se deben a “*teosophischen Grillen* über die Verwandtschaft unserer Seele mit der Natur Gottes in Verbindung“ (263). Para Hegel justamente de esta intuición se trata, y que Schulze no sospecha y es su propio prejuicio. Los filósofos por Schulze criticados justamente lo que están sosteniendo es “die Seele nichts an sich ist, sondern, was sie ist, in Gott ist” (264). La idea de Hegel, muy original en cuanto réplica, supone probablemente lo que antes había dicho de Spinoza, el cual sostendría que

das Denken unseres Verstandes deshalb wahr, weil es aus den Vorstellungen und Erkenntnissen der Gottheit besteht, insofern sie das Wesen unseres Geistes mit dem dadurch Erkannten aber vollkommen übereinstimmen müssen und sogar mit diesem Erkannten ein und dasselbe Ding seien (263)

De este modo Hegel también interpreta a Descartes, Leibniz, Platón (cfr. 263). Lo hace en clave cercana a espinosismo, y la respuesta a Schulze significa que no tenemos que llegar a un Dios trascendente porque Dios no es trascendente. Schulze parte de un prejuicio. Así el modo en que se da un abismo entre esencia y existencia según el enfoque kantiano del argumento ontológico y su adopción escéptica por parte de Schulze, se encuentra en estrecha relación según la concepción del idealismo hegeliano de la trascendencia no es inalcanzable porque el planteo es otro; hasta qué punto lo que parece el punto de partida, es decir nosotros y nuestra facultad de conocimiento, transcendemos al absoluto, y no hasta qué punto podemos llegar a un absoluto que si es, es trascendente. Y esto es parte de lo que significa la expresión de la *Introducción* de la *Fenomenología*

acerca del absoluto, “que ya está en nosotros”. Pero aquí también viene un pasaje muy problemático de la crítica de Hegel a Schulze. Schulze sostiene que la conexión (Verbindung) en que se basa la posición de cada uno de estos filósofos, es decir, “dass die Vernunft deswegen Realität habe, weil sie ein Bild der göttlichen Vernunft sei” (265) no se sostendría porque el mismo Leibniz acepta que “die Begriffe endlicher Wesen unendlich verschieden seien von den Begriffen im Verstande Gottes” (265), y por tanto „den Gegensatz von Endlichen und Unendlichem als einen absoluten behandelt“ (265). Según Hegel, sin embargo, el mismo Schulze estaría aceptando en otra parte de su exposición sobre el sistema de Leibniz (par.28 del libro de Schulze, que remite a la *Monadología*). Según el parecer de Hegel, en Leibniz

der Gegensatz (...) zwischen der unendlichen Monade und den endlichen macht, ist, da den Vollkommenheit der unendlichen Vollkommenheiten der endlichen entsprechen und diese eine Ähnlichkeit mit jener haben (266)

Esto es discutible: que lo finito sea semejante a lo infinito no significa que lo infinito sea en el mismo sentido semejante a lo finito. Es la problemática de la noción de participación lo que está en juego aquí y Hegel toma posición por una interpretación por la que lo infinito en donde no parece haber distinción específica (spezifisch, 266). De cualquier modo lo que es claro es que Hegel está realizando una confrontación entre Schulze y Leibniz, o bien entre la lectura hegeliana de Schulze y la lectura schulzeana de Leibniz.

Si la primera serie de consideraciones alude a la relación entre la naturaleza de lo finito y lo infinito, la segunda alude nuevamente a una especie de argumento ontológico. Los juicios necesarios (*notwendige*); por ser necesarios son verdades eternas; tiene que haber entonces un entendimiento eterno que las piensa y le da sus determinaciones. Este entendimiento eterno debe entonces existir. Schulze sostiene que la prueba debería ser al revés. Pues lo que se exige que exista en la argumentación anterior sea apoyado en juicios necesarios según nuestro entendimiento, que podría ser de otro modo. Por tanto no se puede sostener así la existencia (*Existenz*) de ese entendimiento eterno. Y aquí viene la objeción de Hegel: „Herr Schulze faßt die Existenz des göttlichen Verstandes wieder als eine empirische Existenz, die Ewigkeit als eine empirische Ewigkeit auf.“ (267) Queda entonces por ver en la futura obra de Hegel cómo entiende la existencia.

Una última serie de consideraciones apunta a la crítica de Schulze a la teoría leibniziana del representar.

Das Anschauen äußerer Dinge sei nämlich ein Bewusstsein der unmittelbaren Gegenwart eines von unserem erkennenden Subjekt (...) und von dessen bloß subjektive Bestimmungen verschiedenen Dings; daß daher das Anschauen aus der Verwirrung der mannigfaltigen Merkmale in einer Vorstellung herrühre, habe gar keinen Sinn und Bedeutung; beides steht in keiner Verwandtschaft miteinander. (267)

De este modo cada hombre puede transformar una intuición en concepto y a la inversa, asociando como quiera las determinaciones en juego. Con esto ataca Schulze el fundamento leibniziano de que nuestras representaciones claras y distintas sean conocimiento de cosas externas a las representaciones. Según Hegel, no es posible semejante arte de prestidigitación (*Taschenspielerkünste*, 268). En este pasaje, según nos informa la edición alemana, Hegel sigue casi literalmente a Schulze en la exposición. Lo que nota de paso es que Schulze distingue entre dos sujetos (en realidad entre el *sich* u su sujeto) para luego meter los dos juntos en ámbito de la subjetividad y la arbitrariedad. Hegel se ocupará por desarrollar el carácter científico del pasaje de la representación al concepto y viceversa, mostrando que tiene una lógica interna y que funda la posibilidad del idealismo absoluto. “Schulze sich hier nicht entblödet, recht gemütlich das Spekulative, was Leibniz über die Natur des Vorstellendes sagt, auf den Boden des empirischen Vorstellens herabzuziehen“ (268) Por de pronto, „der neueren Idealismus, dem Herr Schulze eien dritten Banden widmen will, nichts anderes zu erwarten“ (268). Por lo que veremos después, Schulze, aún cuando no escriba finalmente el prometido tercer tomo, sí le dedicará dos importantes escritos que responderá a la invitación de Hegel.

j. ¿Letra o espíritu de la filosofía kantiana?

Muchas de las observaciones de Schulze tienen su origen evidentemente en Kant. Está en juego nada más y nada menos que un debate del que todos participaban en esa época entre los allegados a la filosofía kantiana: la discusión acerca de la filosofía de Kant según la letra (*nach dem Buchstaben*, 269) o según el espíritu (*nach dem Geist*, 269). Quienes se fundamentan en el espíritu de la filosofía kantiana, como lo hace Hegel, hacen notar que el principio fundamental en ella es la Razón, no la reflexión; pero que el mismo Kant da lugar a la interpretación que privilegia a la Reflexión (*Reflexion*, 268), no cabe duda: esa es la interpretación según la letra y en ella se basa Schulze.

Sin embargo según Hegel esa es la forma más tosca (*krasseste*) de interpretar a Kant y desde el más extremo Dogmatismo. Schulze se apoya en interpretaciones como la de Reinhold. Recordemos que es principalmente sobre este tipo de interpretación donde recae la crítica del *Aenesidemus*, tal como lo dice el mismo título de la obra: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*. (1792). Pero una de las peculiaridades de la historia de la filosofía, es que todos estos filósofos, tanto Hegel como Schulze, pasando por Fichte – que quizás sea el único que lo admite – le deban tanto al que critican. En cuanto al “dogmatismo” de Reinhold – y, por contagio, de Schulze-, según Hegel “eine *Erscheinung* und *Sachen an sich* hat, die *hinter* der *Erscheinung* wie unbändige Tiere hinter dem Busch der *Erscheinung* liegen, begriffen“ (269).

Hegel nota la filiación kantiana de Schulze, que para el lector actual es más evidente, mientras que en la discusión poskantiana parecía ser un disidente.

Von Kant spricht Herr Schulze darum mit der größten Ehrerbietung, daß die Kritik der reinen Vernunft das Produkt einer kein Hindernis scheuenden und allein durch den freien Entschluß ihrer Verfassers entstandenen Anstrengung der Denkraft sei ... (271).

Hegel observa finalmente algunos supuestos de la “psicología empírica” de Schulze. Tanto en su crítica a la filosofía especulativa de Leibniz, a la que considera producto del genio y la fantasía, como de las virtudes de Kant (y la austeridad de su propio escrito), muestra con ello establecer una división entre las facultades muy estricta y “narcótica” (narkotische, 272) para el pensamiento filosófico. El escepticismo sigue la división tajante entre facultades – “Vernunft ohne Anschauung, getrennt von Phantasie, ein anderes eine Phantasie ohne Vernunft” (272) puestas todas bajo el imperio del entendimiento, el cual:

bleibt unter den anderer Vermögen, die den Seelensack des Subjekts bewohnen, das vortrefflichste, weil er alles in Sachen, teils Begriffe, teils Dinge zu verwandeln versteht (...) alles in Begriffe und draußen existierende dinge zerreißenen Geschäfte ohne alle Erquickung ohne eine Vernunftidee, ohne Phantasie” (272)

Hegel en la *Fenomenología* se ocupará también de esta estricta división de las facultades, manteniendo la distinción, pero demostrándolas genéticamente como progresiva superación de la distinción tajante entre sujeto y objeto.

El *Kritisches Journal der Philosophie* se publicaba bajo autoría compartida con Schelling. A los ojos de los contemporáneos, incluso, los escritos que lo componían eran considerados prácticamente como autoría de Schelling, el cual tenía un colaborador llamado Hegel.

Im Kritisches Journal treten die Herausgeber und Autoren, Schelling und Hegel, als eine Einheit auf; sie unterscheiden auch nicht die Beiträge, die dem einen gehören, von den Beiträgen des andern. Deshalb ist das kritische Journal als ganzes in den vorliegenden Band aufgenommen worden. (Editorisches Bericht, *Gesammelte Werke* 4, pág. 529)

Así sucederá con este escrito sobre el escepticismo a los ojos de uno de sus lectores, Gottlob Schulze.

Schelling o... Hegel

Es hat mich gewundert, daß Du in deinem Briefe des neuen Schellingschen Heftes nicht erwähntest, welches Du damals doch schon haben mußtest. Wenn nur der verwünschte Hegel beßer schriebe; ich habe oft Mühe ihn zu verstehen. Wegen des schlechten Vortrags bin ich gewiß, daß er und nicht Schelling hier die Feder geführt hat.

1. El problema de la autoría del *Kritisches Journal* para sus contemporáneos

a) Jacobi, Reinhold, Köppen y la autoría de *Glauben und Wissen*

Esta cita suma otro testimonio más de la dificultad que se experimenta al leer a Hegel, y el tono de la frase es irónico. Sin embargo no es ese el motivo fundamental por el que la traigo a colación. El pasaje corresponde a una carta de Jacobi a Reinhold, fechada el 10 de agosto de 1802⁷⁸. Jacobi se refiere en ella – como en general en las otras cartas – a las críticas dirigidas a su posición en *Glauben und Wissen*, escrito posterior al del escepticismo. Pero muestra el esfuerzo de los partícipes del debate filosófico poskantiano en Alemania por entender quién es efectivamente el autor de cada uno de los artículos del *Kritisches Journal der Philosophie*. En este caso Jacobi sostiene que es Hegel. Y uno de los motivos de la carta no es sólo referirse a la crítica recibida, sino a algo según Jacobi aún peor, la omisión del nombre de Reinhold, que ya ni siquiera es criticado: “Nur einen Reinhold nennen sie mich diesmal noch nicht. Sie schenkten mir das, nicht weil sie nicht böse genug auf mich, sondern weil sie zu böse auf Dich waren“ (314, subrayados de Jacobi). El filósofo de Düsseldorf espera también apoyo por parte de Reinhold⁷⁹. Reinhold parece haber perdido el status que le otorgara el *Differenzschrift*; en las cuatro cartas en respuesta no nombra a Hegel, pero sí a Schelling.

Sin embargo, meses antes, al final de un escrito denominado llamativamente, *Schlüssel zur Philodoxie überhaupt und insbesondere zur sogenannten Spekulativen*⁸⁰, advierte Reinhold:

So weit dieser Aufsatz geschrieben, als ich das *Critische Journal der Philosophie* der Herren Schelling und Hegel erhielt, und durch das den

⁷⁸ *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie* (1799-1807), Hamburg, Meiner Verlag, W. Jaeschke (Hg.) Quellen, s.314.

⁷⁹ Las cartas, al menos en aquella época, eran todo un género filosófico-literario. Y por momentos público. Si no existía el reenviar del mail aquí se citaba en las otras cartas e incluso llegaba a reenviarse. Así por ejemplo le dice Jacobi a Reinhold en carta fechada el 28 de enero de 1800: “*Ueberreich weil ich mich nicht durchsehe und dir gleich heute nur den Brief von Fichte zurückschicken kann. Der von Bardilli folgt dann unfehbar am Freitag*“ (71). Y más adelante: „Jean Paul schrieb mir am 23. Decbr: „Ihr Brief an Fichte gefällt allen kräftigen Köpfen in beiden feindlichen Lagern“ (71). Respecto a Jacobi es todo un clásico: basta si no referirse a las cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza.

⁸⁰ *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie* (1799-1807), Hamburg, Meiner Verlag, W. Jaeschke (Hg.) Quellen, s. 271. La nota editorial al título señala: „Im Original folgt diesem Titel der Hinweis: (Auch als Beschluß des Aufsatzes No. IV im III. Hefte); d.h. der hier vorangehenden Abhandlung Reinholds *Über das absolute Identitätssystem*. El título completo de este escrito, publicado también en el volumen editado por Jaeschke, es „Über das absolute Identitätssystem, oder den neuesten reinen Rationalismus des Herrn Schelling und dessen Verhältniss zum Rationalen Realismus“ (261)

hauptsächlichsten Inhalt desselben ausmachende *Gespräch des Verfassers mit einem Freunde über das Verhältniß des absoluten Identitätssystems zu dem neuesten, reinholdischen, Dualismus*, völlig überzeugt würde, daß mir Herr Schelling für die *fernere Beleuchtung* seines Systemes nichts weiter zu thun übrig gelassen – als meine Leser auf jenes Gespräch zu verweisen, und desselbe nur durch ein paar Anmerkungen zu begleiten, welche dieses mein Verweisen rechtfertigen sollen. (275)

La filodoxia o „así llamada especulativa“ es tanto la posición de Schelling como la de Hegel autores del *Kritisches Journal der Philosophie*. Y es probable que el amigo del autor del escrito aludido por Reinhold⁸¹, sea Hegel o su posición presentada por Schelling.

El mismo 10 de enero de 1802 Jacobi escribe desde Eutin a Friedrich Köppen:

Mein, mein Freund, ich habe nicht durchgeschlafen, sondern mit meinem beyden wachen Ohren das mir von den Herren Schelling und Hegel gebrachte akademische pereat! wohl vernommen. (236)

Más adelante, en icástica frase señala:

Wenn die Vernunft (durch Spinoza, Schelling und Hegel) der Gottheit einen Tempel erbaut, dem Teufel seine Kapelle will daneben gelassen wissen. (236, 211-214)

En ambos Jacobi considera como autores de *Glauben und Wissen* a Schelling y Hegel en conjunto. Más adelante, sin embargo, dice:

Jene Männer hatten eine ganz verschiedene, und ihre ausgesprochenen Gedanken möchten, in einer an ihn gerichteten Strafrede von der verdienten Strafe, wahrscheinlich also lauten. „Du irrest, alter Faseler, mit deinem blöden Kopf und blöden Augen! (Nota: Man sehe in der Abhandlung über Glauben und Wissen S. 107. die witzige und humane Anmerkung über das, was dort das Bülletin meiner Gesundheit genannt wird) gieb dich in ruhe. Was ehemals verdienstlich an dir war, das wird heute, wenn du fortfährst, sträflich; das Bedürfnis der Zeit ist, daß du schweigst. Vor achtzehn Jahren, da du auftratest, waren Wir noch nicht. Du sprichst vielleicht, du habest uns den Weg bereitet, wir hätten mancherley und viel von dir gelernt; wir hätten emsig und eifrig alles, was du geschrieben, gelesen und benutzt; nicht nur deine Gedanken, sondern auch deine Worte, Wendungen und Gleichnisse uns vertilgbar eingepägt; sie kämen uns, wenn wir schrieben, unwillkührlich (obgleich göttlich bewußtlos) in die Feder, vor allem unserer Schelling.

Los improprios siguen cada vez más fuertes. Y el interlocutor de Jacobi es claramente Schelling, no Schelling y Hegel. Pero en la nota al nombre de “Schelling” dice:

⁸¹ Publicado también en *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie* (1799-1807), Hamburg, Meiner Verlag, W. Jaeschke (Hg.) Quellen, s. 276.

Hätte ich den obigen Brief zu der Zeit, da er geschrieben wurde, öffentlich bekannt gemacht, so würde ich geglaubt haben, Herrn Hegel an dieser Stelle ausdrücklich ausnehmen zu müssen. Jetzt, da ich den dritten Abschnitt von Glauben und Wissen: *Fichtesche Philosophie*, aufmerksamer wieder gelesen habe, darf ich es nicht mehr. Fichte, und auch Kant, werden in diesem Abschnitte mit den Gemeinen meiner eben gesteinigten zwey jüngsten Aufsätze, und des etwas älteren Briefes an Fichte, erschlagen, wie die Philister ehemals von Simson mit einem glücklich ihm die Hände gerathenen frischen Eselskinnbacken. Man weiß, es steckte ein Backenzahn in diesem, der heimlich eine Quelle war, und den Helden tränkte. Übrigens muß man Herrn Hegel die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß er sich von Jacobischer Art und Kunst zu hüten weiß; und eben so wenig würde er, wenn man das Renomieren und Schimpfen ausnimmt, *aus* seinem *Vortrage* als ein Schüler Schellings zu erkennen seyn. Man kann daher mit Zuversicht annehmen, daß Herr Hegel bey Abfassung der Abhandlung über Glauben und Wissen die Feder geführt hat. (237; 214-217)

Y más adelante (nota 9):

Dieses wird in dem Aufsatz über Glauben und wissen ausdrücklich verheißen, s. 186. Die Stelle ist zu merkwürdig, um hier nicht wörtlich noch einmal zu erscheinen. Der Leser volle nur nicht gleich ungeduldig werden, da schon auf der vorigen Seite (185.) angefangen werden muß: Herr Hegel ist überall so zusammenhängend, daß es unmöglich ist etwas einzeln aus ihm herauszuheben. (240; 222-225)

Resulta sorprendente que lo que comienza siendo una sospecha de la co-autoría de Hegel, en las primeras notas de esta misma carta comenzada el 10 de agosto y terminada el 16, pasa a las notas de la mitad de la carta a ser la confirmación de su co-autoría para terminar siendo la directa atribución a Hegel de su carácter de autor único de algunos de los pasajes de *Glauben und Wissen*. Así en la nota 12, sostiene:

Ich habe für unnöthig gehalten, in der Rede an die Verwandelten, jedem Ausspruch die Seitenzahl, wo er sich befindet, beyzusetzen, da man sie alle in der Kursen, nicht volle neunzehn Seiten betragenden Einleitung, leicht zusammen finden wir. Besser ich lege einen Theil des genuinen Hegelschen Zusammenhanges selbst dem Leser in folgender Stelle, die einen großen Theil der oben zusammengezogenen Aussprüche enthält und zugleich ein hervorstechendes Beyspiel von den ästhetischen Kräften des Verfassers giebt, vor Augen. Ihren Vortag erheitern die Kunst, ein Künstler, und ein Kunstwerk mit seinem Betrachter, in drey Glechnissen, und zwar aus einer solchen Fülle der Fantasie, daß das mittlere Gleichniß, sich selbst nicht genügend, in sich selbst noch ein zweytes, das vortreffliche von den Fledermäusen, hervorbringt. Einige auch hier sich einstellende Beschwerlichkeiten der Wort- und Gedankenfügung, hat der oben im voraus ertheilte Begriffsinhalt, so gut als weggeräumt, und ich denke, man wird nun alles mit Vergnügen lesen können.

b) Schelling vs. Fichte, y la autoría del *Differenzschrift*

El mismo Schelling tiene que aclararle a Fichte que él no ha participado en el *Escrito de la Diferencia*:

So ist erst dieser Tage ein Buch von einem sehr vorzüglichen Kopf erschienen, das zum Titel hat: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, an dem ich keinen Antheil habe, das ich aber auch auf keine Weise verhindern konnte (*Carta de Schelling a Fichte del 3 de octubre de 1801*, 222)

En la respuesta a la carta Schelling en ese mismo octubre, Fichte comienza señalándole:

Es ist sehr wahr, daß durch Einen Brief es sich kaum bis zur Ueberzeugung wird erheben lassen, welcher von uns beiden es sey, der sich in erheblichen Irrthümern und Vorurtheilen befinde, und – denn dies würde der Fall seyn – flach philosophieren. Die Wahrheiten, die Sie in Ihrem leztern vortragen, sind auch mir sehr wohl bekannt; alle Ihre Erklärungen über mich aber, und meine Meinungen gründen sich auf Verkennung und Herabsetzung meines Standpunktes (223)

Luego hace un breve elenco de los puntos en conflicto. Entre ellos:

Das absolute wäre nicht das absolute, wenn es unter irgend einer Form existierte. Woher nun aber doch die Form – allerdings der Quantität, auch hierüber bin ich mit Ihnen einverstanden – unter der es erscheint, komme, wo eigentlich diese Form einheimisch sey – oder auch, wie denn das eine erst zu einem unendlichen, und dann zu einer Totalität des mannigfaltigen werde, das ist die Frage, welche die bis zu ende gekommene Spekulation zu lösen hat, und welche Sie, da Sie diese Form schon am absoluten, und mit ihm zugleich finden, nothwendig ignoriren müssen (223)

Es éste un punto en los que diferirá Hegel de Schelling. Fichte finaliza la carta advirtiéndole a Schelling:

Es würde mir sehr erwünscht seyn, die Correspondenz mit Ihnen fortzusetzen; doch unter der Bedingung, wenn Sie sich persönlicher Beleidigungen enthalten wollen. Sie werden nicht wollen, daß ich bei Erblickung Ihrer Hand, und Ihres Siegels, die ehemals mir Freude machen, auf Bitterkeiten gefaßt seyn, und gegen sie mich waffen soll (225)

Luego de recibir y leer el escrito sobre la Diferencia, Fichte escribe nuevamente a Schelling, el 15 de enero de 1802 (ver edición castellana), con tono más conciliatorio, Hacia el final señala:

Sollten diese hingeworfnen Winke Ihrer Aufmerksamkeit nicht ganz unwerth scheinen; oder sollte die vortheilhafte Meinung von mir, daß ich, da Sie mir selbst zugestehen, daß ich, - dies mein Zurückbleiben abgerechnet, ehemals

doch ganz erträgliche Sachen vorgebracht, jetzt ein Jahr unbefangener Arbeit und Untersuchung nicht durchaus verlohren haben möchte, einiges Gewicht für sie haben, so wünschte ich wohl, daß Sie sowohl als Hegel über diesen Streitpunkt nicht weiteres Aufheben, und dadurch, wie ich glaube, die Misverständnisse nicht zahlreicher machten; bis meine neue Darstellung erschienen ist, die zu Ostern erscheinen wird. Ich habe – nicht etwa aus Schonung gegen Sie, - ich bin nicht so kleindenkend, um zu glauben, daß Sie derselben bedürfen, - sondern um Anstoß zu vermeiden, über diesen Punkt, den ich allerdings erörtern muß, gar Sie nicht, sondern lediglich Spinoza zu meinem Gegner zu machen; und es wird dann von Ihnen abhängen, fortzufahren, oder einzulenken, wie Sie selbst es gut gethan finden. (230)

La respuesta de Schelling no se hace esperar, es cortante y cierra la correspondencia entre ambos filósofos. Desde Jena, le escribe el 25 de enero de 1802. En ella Schelling sin medias tintas sostiene que en su carta, reprochada por Fichte, devuelve el tono que ha recibido indirectamente en los escritos de Fichte. Sostiene allí:

Noch mehr freilich, als über die erste Argumentation in der zurückbehaltenen Antwort, welche Die jetzt beigelegt haben, betreffend das Quantitative meines Absoluten, welches Ihnen keineswegs aus meine Darstellung §.25, den Sie in meinem Briefe die zweite Hälfte des Perioden übersehen, indem es dort heißt: „Dies Absolute existiert (erscheint) unter der Form des quantitativen Differenz im Einzelnen und der gleichen Indifferenz im Ganzen“, habe ich darüber lächeln müssen, daß in eben erwähnter Mittheilung dieselbe Voraussetzung, daß ich „glücklich das Absolute unter Quantitätsformen existiren lasse“, - glücklich wieder als Hauptargument gegen mich gebraucht ist, wobei es mich doch gefreut hat, am ende des Schreibens Spuren einer indirecten Bestätigung Ihrer directen Aeußerung zu finden: „Wir möchten wohl, was die Sachen betrifft, ziemlich einig seyn“ Daß solchergestalt seit meine letzten Brief sich einiges im Stand der Sachen verändert hat, ergiebt sich von selbst. Meine Erklärung existirt nicht, welche Sie gegen mich erbittert hat, aber Ihre zweideutige Aeußerung in der Ankündigung der Wissenschaftslehre und der Brief an Herrn Schad existieren wirklich (231)

Es la posición que Jacobi esperaba saber, aunque sólo la intuye luego de *Glauben und Wissen*, mientras que el distanciamiento data de antes del *Differenzschrift*. Años después se producirá un cierto acercamiento entre Jacobi y Schelling (cfr. carta de Schelling a Hegel del 11 de enero de 1807), tal como lo muestra la correspondencia entre Schelling y Hegel, aunque el acercamiento será profesional, no al parecer filosófico.

c) Hacia el final de la correspondencia entre Schelling y el verdadero autor.

Las referencias cruzadas son numerosas y debemos circunscribirlas en este trabajo. En lo que a la correspondencia se refiere, podemos ver la consecución de

la relación de Schelling con Fichte en las cartas de Schelling con Hegel, que lleven curiosamente a un final semejante.

Hemos visto que en la correspondencia de Fichte a Schelling, va cambiando el interlocutor de aquel. Primero es Schelling; luego Schelling le aclara que no ha tenido ninguna autoría en el escrito que está por aparecer, el *Differenzschrift*, sino que se debe a Hegel, “eine sehr vorzügliche Kopf”. Fichte acepta la participación de Hegel, aunque su discutidor es Schelling; con Hegel no tiene correspondencia directa. Filosóficamente, de hecho, el interlocutor pasa a ser Schelling-Hegel. La ruptura, que fundada en motivos filosóficos pasa a ser lamentablemente, sin embargo, en términos personales, y se interrumpe así una secuencia postal muy densa desde el punto de vista filosófico (no tienen nunca esa densidad las cartas de Schelling con Hegel, por ejemplo).

Queda ver cómo toma Hegel su creciente intervención en el debate. La correspondencia con Schelling hace mención a la disputa entre éste y Fichte. Ahora bien, es notable que Schelling da por supuesto el acuerdo de su aún amigo Hegel, mientras que éste último, si uno observa bien, no se compromete, más bien se abstiene de dar su punto de vista sobre tópicos particulares. Es claro que Hegel se reserva algunas posiciones, que va elaborando. La distancia teórica que irá tomando se verá favorecida y sobre todo solidificada con el alejamiento de Schelling de Jena. Hegel no responde a la invitación desde Baviera por parte de Schelling a participar de la nueva revista científica, *Annalen der Medizin*. También se han distanciado los intereses. Mientras Hegel comienza a trabajar en la elaboración de la Lógica, para luego dedicarse a la *Fenomenología*, Schelling se interesa más bien en temas científicos, por otra parte correspondientes a sus deberes del nuevo cargo como secretario académico de la Academia de Ciencias de Baviera, cuyo presidente será Jacobi, y hasta a veces entretenido con experimentos sin mucho futuro (cfr. carta de Schelling a Hegel del 11 de enero de 1807, notas)

Cuando el silencio se interrumpa será tarde, en el sentido de que las diferencias entre ambos se pondrán de relieve antes por las publicaciones que por su diálogo directo.

El motivo de la reanudación del diálogo (carta de Hegel desde Jena, el 3 de enero de 1807) es difícil de determinar. En cierto sentido, el motivo fundamental parece ser pedirle trabajo, mientras le anuncia la publicación de la *Fenomenología* para los próximos meses. En la respuesta, fechada el 11 de enero, Schelling gentilmente le comunica que por el momento no tiene nada que ofrecerle. Para el 23 de febrero, tal como lo documenta la carta de Hegel, éste ya ha conseguido trabajo en la *Gaceta* de Bamberg. La carta es gentil, aunque Hegel comente el error de enviarle también la carta dirigida a otra persona, Schelver, perdida para nuestras investigaciones, y es probable que haya contenido críticas a Schelling (cfr. Edición de Hoffmeister, promemoria de Hegel), aunque según la respuesta de Schelling a Hegel fechada el 22 de marzo de 1807, desde München, él no tendrá nada que objetar.

Sin embargo, entre las cartas de Hegel del 3 de enero y la del 23 de febrero, cuando ya había conseguido trabajo, Hegel entrega a la imprenta el *Vorrede*

de la *Fenomenología*, lo último que parece haber escrito, donde la alusión ácida a Schelling no es ignorada por éste apenas reciba la obra.

Aún así, la carta del 1 de mayo de 1807 de Hegel a Schelling, es cordial y parece dejar en claro que si hay diferencias son puramente filosóficas – e inevitables:

Meine Schrift ist endlich fertig geworden; aber auch bei der Abgabe von Exemplaren an meine Freunde tritt dieselbe unselige Verwirrung ein, die den ganzen buchhändler – und druckerischen Verlauf, so wie zum Teil die Komposition sogar selbst beherrschte. Aus diesem Grunde hast Du noch kein Exemplar von mir in Händen; ich hoffe es aber soweit doch noch bringen zu können, daß Du bald eines erhältst. Ich bin neugierig, was Du zur Idee dieses Ersten Teils, der eigentliche die Einleitung ist – denn über das Einleiten hinaus, in *in mediam rem*, bin ich noch nicht gekommen, sagst. – Das Hineinarbeiten in das Detail hat, wie ich fühle, dem Überblick des Ganzen geschadet; dieses aber selbst ist, seiner natur nach, ein so verschränktes Herüber – un Hinübergehen, daß es selbst, wenn es besser herausgehoben wäre, mich noch viele Zeit kosten würde, bis es klärer und fertiger dastünde. Daß auch eizelne partien noch mannigfaltiger Unterarbeitung, um sie unterzukriegen, bedürften, brauche ich nicht zu sagen, Du wirst es selbst nur zu sehr finden. – Die größere Nachsicht auch dem zugute, daß ich die Redaktion überhaupt in der Mitternacht von der Schacht bei jena geendigt habe. – In der Vorrede wirst Du nicht finden, daß ich der Platttheit, die besonders mit Deinen Formen soviel Unfug und Deine Wissenschaft zu einem kahlen Formalismus herabtreibt, zu viel getan habe. – Übrigens brauche ich Dir nicht zu sagen, daß, wenn Du einige Seiten des Ganzen billigst, dies mir mehr gilt, als wenn andere mit dem Ganzen zufrieden oder unzufrieden sind. So wie ich auch niemand wüßte, von dem ich diese Schrift lieber ins Publikum eingeführt und mir selbst ein Urteil darüber gegeben werden wünschen könnte.

De más está subrayar cuál frase de todo este párrafo es la más significativa. La respuesta se llevará sus meses (2 de noviembre de 1807)– no es fácil por otro lado la lectura de la *Fenomenología*.

Du hast lange keinen Brief von mir erhalten. In Deinem letzten versprachst Du mir Dein Buch. Nachdem ich dieses erhalten, wollt' ich es lesen, eh ich Dir wieder schreibe. Allein die mancherlei Abhaltungen und Zerstreuungen dieses Sommers ließen mir weder die Zeit noch die Ruhe, die zum Studium eines solchen Werks erforderlich sind. Ich habe also bis jetzt nur die Vorrede gelesen. Inwiefern Du selbst des polemischen Teils derselben erwähnst, so müßte ich, bei dem gerechten Maß der eignen Meinung von mir selbst, doch zu gering von mir denken, um diese Polemik auf mich zu beziehen. Se mag also, wie Du in dem Briefe an mich geäußert, nur immer auf den Mißbrauch und die Nachschwätzer fallen, obgleich in dieser Schrift selbst dieser unterschied nicht gemacht ist. Du kannst leicht Denken, wie froh ich wäre, diese einmal vom Hals zu bekommen. – Das. Worin wir wirklich verschiedener Überzeugungen oder Ansicht kurz und klar ausfindig machen und entscheiden lassen; denn versöhnen läßt sich freilich Alles, Eines ausgenommen. So bekenne ich, bis jetzt Deinen Sinn nicht zu begreifen, in

dem Du den Begriff der Anschauung opponierst. Du kannst unter jenem doch nichts anderes meinen, als was Du und ich Idee genannt haben, deren natur es eben ist, eine Seite zu haben, von der sie Begriff, und eine, von der sie Anschauung ist⁸².

Así se corta también la correspondencia entre Schelling y Hegel y la amistad termina con ella. Esta serie de rupturas, Kant-Fichte, Fichte-Schelling, Schelling-Hegel, tienen distintos motivos teóricos y se configuran en forma diferente. Pero era difícil mantener la amistad sobre la base del Sistema, que en cuanto tal podía ser único, ya desde su mismo programa, y a la vez cada uno quería presentar el suyo, aunque pretendiendo ser el Sistema válido para todos. Desde este punto de vista, estas rupturas tienen cierta analogía.

Tenemos como resultado que los autores se han distinguido claramente. Para noviembre de 1807 ya Schelling es Schelling y Hegel es Hegel, tanto para ellos mismos como para el público filosófico. Pero antes de esta distinción, estaba de por medio la discusión con Schulze. Éste trata indistintamente a Schelling-Hegel, aún cuando se dirige a Schelling como el autor de las críticas que le han sido dirigidas en el *Kritisches Journal*. En la correspondencia Schelling-Hegel, Schulze no aparece, y si nos guiamos parece no resultar una preocupación. Pero si fuese éste el único criterio, quedarían fuera muchas de las preocupaciones teóricas reales de Hegel, puesto que como dije más arriba, las cartas entre ellos no tienen mucha densidad filosófica.

Y como sucede en el texto de muchos grandes filósofos, el escepticismo está al acecho, y casi no se nombra. Así sucede en las *Meditaciones* cartesianas, aunque una mirada atenta encuentra los tópicos escépticos en las dudas que Descartes plantea.

Hegel toma distancia de Schelling, o más bien, toma distancia elaborada de Schelling, a partir de 1802. Es probable que hayan tenido que ver las objeciones de Schulze, y a eso nos dirigimos ahora.

2. El problema de la identificación precisa del interlocutor de Schulze

Retomando mi tesis, sostengo que en la *Introducción* de Hegel a su *Fenomenología del Espíritu*, el principal interlocutor es Schulze. Ahora bien, ¿se trataría de que Hegel vuelve a modificar su posición sobre el escepticismo cuatro años después, sin mediar de por medio discusión alguna? No es así: como hemos dicho en esos años aparecen dos escritos de Schulze muy provocativos, *Aphorismen über das Absolute* y *Die Hauptmomente der Skeptischen Denkart. Über die menschliche Erkenntnis*.

En ningún momento de los dos escritos nombra a Hegel. Más allá de que las omisiones pueden ser más significativas que el nombrar, como hemos visto en la carta de Jacobi más arriba respecto del caso de Reinhold, si bien Schulze no nombra, sí en cambio cita: lo hace apenas, pero lo suficiente para mostrar la lectura.

⁸² ver también carta de Schelling a Windischmann del 30 de julio de 1808

En el escrito sobre el Absoluto no hay ninguna cita, excepto las alusiones a la *Crítica de la razón pura*. Pero el escrito es fuertemente irónico y polémico. Y como suele suceder, queda al lector captar a quien se dirige. Las discusiones en torno al absoluto son numerosas en la época. Señalar de dónde proviene la idea que presenta Hegel en la *Introducción* a la *Fenomenología* es una tarea muy compleja, pues recibe en ella a matices de diversos pensadores y resulta una concepción nueva. Pero sin duda que está presente el escrito de Schulze, como veremos. Pero aquí nos concentramos en lo escrito por Schulze y sus alusiones, no en lo escrito por Hegel y las suyas. La relación del escrito de Schulze sobre el absoluto y el *Kritisches Journal* necesitará de ulteriores desarrollos, que veremos oportunamente.

En el segundo escrito que nos concierne, *Die Hauptmomente der Skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntniss*, las citas existen. Solamente se refieren a Schelling y Hegel, y esto muestra la importancia que tienen tanto para estos últimos como para Schulze mismo.

Para éste último ha ido variando el adversario. De la crítica kantiana kantiano-dependiente ha ido girando – según giraba la discusión filosófica – a la crítica – aún kantiano-dependiente – del incipiente idealismo absoluto. Si en el *Aenesidemo* Schulze se dirige a Reinhold; si en la obra publicada en 1801, objeto de la crítica de Hegel, toma la filosofía en su conjunto y renueva su escepticismo, aquí ha surgido una nueva posición de la cual dar cuenta: el idealismo de Fichte, Schelling y el apenas visible Hegel. Respuesta a esta posición lo constituye el escrito sobre el absoluto, donde la posición entera se concentra en la crítica. En cambio el segundo escrito tiene otra dirección. Ya no se trata de criticar al idealismo absoluto sino de volver a presentar las “tesis” del escepticismo – dejando en claro que la expresión “tesis” no es la más apropiada para describir esa corriente - haciendo sí las cuentas con las críticas recibidas.

Vayamos a las referencias, son cuatro:

Primera referencia: la crítica a la intuición intelectual

La primera se encuentra en el § 43 del escrito (372):

Derjenige Idealismus hingehen, welcher in der vollkommenen Gleichheit oder Identität des Idealen und Realen, den Denken und Seyns, die Urwahrheit und das Princip aller Dinge gefunden zu haben vorgiebt, behauptet, in der intellectuellen Anschauung das Vermögen einer Erkenntniss, worin alle Differenz zwischen dem Erkennende Subjecte, und dem erkannte Objecte wegfällt, entdeckt zu haben, und beweisen zu können, theils daß alles Mißlingen der bisherigen dogmatischen Bestrebungen nach einem Wissen, theils die skeptischen Zweifel an der Möglichkeit eines Wissens, einzig und allein aus der Unwissenheit über die intellectuelle Anschauung, oder absolute Erkenntnißart, herrühren. Dieser Beweis ist folgender (S. *Neue Zeitschrift für spekulative Physik von Schelling*, I. B. I. St. S. 1-78)

La cita es notablemente significativa: ésta es sin duda la posición de Schelling. Y ésta es la posición en la que parece quedar pegado Hegel y de la cual tomará claramente distancia en la *Fenomenología*, especialmente en el *Prefacio*.

Segunda y tercera referencias: la crítica al modelo lógico del Idealismo Absoluto y su “ingenuidad carente de ejemplificaciones”

La segunda cita es del *Escrito* de Hegel sobre el escepticismo, reseña del libro de Schulze como hemos visto. Esta cita se encuentra en el párrafo 43 del escrito, quizás el más importante para nuestro tema:

Eine weitere Erörterung dieser Beschaffenheit jener Erkenntnis ist aber überflüssig, da ihr Entdecker mit einer bisher beyspiellosten Naivetät selbst bekennt (S. *Kritisches Journal der Philosophie* I. B. 2. St. 20 *Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums* S. 128), daß ein Satz nur dann erst eine Vernunft-Erkenntnis enthalte, und aufhöre verständig zu seyn, wenn die Begriffe, die darin vereinigt sind, sich einander aufheben und widersprechen, und daß die seinem Systeme ausschließlich eigene Speculation mit der einen Widerspruch enthaltenden Gleichsetzung contradictorisch entgegengesetzter Begriffe anfangen. (375)

La lección citada, *Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums*, fueron publicadas por Schelling en 1802 (ver 585): pero la cita del *Kritisches Journal* corresponde al escrito de Hegel (Cfr. *Gesammelte Werke*, índice respectivo del *Kritisches Journal*). La referencia de Schulze en la edición de Suhrkamp se encuentra en la página 229. En la edición de Meiner, hecha sobre la base de las *Gesammelte Werke* lo podemos demostrar con exactitud. La página 20 a la que se refiere Schulze se encuentra en la página 208 de esa edición. El párrafo, que cito *in extenso* dada la relevancia documental para uno de los núcleos de mi tesis, es el siguiente:

... wer in metaphysischen Dingen etwas geübter sei, finde, daß Begriffe, die um den ganzen Himmel voneinander verschieden seien, verwechselt werden, - nämlich jene sonst scharfsinnigen Leute, Platon und Parmenides, waren noch nicht bis zu der Philosophie gedrungen, welche die Wahrheit in den Tatsachen des Bewußtseins und überall, nur in der Vernunft nicht findet, noch zu der Klarheit der Begriffe, wie sie der Verstand und ein bloß endliches Denken in den neueren Wissenschaften der Physik usw. festsetzt und aus der Erfahrung zu holen meint.

Dieser Skeptizismus, der in seiner reinen *expliziten* Gestalt im *Parmenides* auftritt, ist aber in jedem echten philosophischen Systeme *implicit* zu finden, denn er ist die freie Seite einer jeden Philosophie; wenn in irgendeinem Satze, der eine Vernunftkenntnis ausdrückt, das Reflektierte desselben, die Begriffe, die in ihm enthalten sind, isoliert und die Art, wie sie verbunden sind, betrachtet wird, so muß es sich zeigen, daß diese Begriffe zugleich aufgehoben oder auf eine solche Art vereinigt sind, daß sie sich widersprechen, sonst wäre es kein vernünftiger, sondern ein verständiger Satz. Spinoza beginnt seine *Ethik* mit der Erklärung: "Unter Ursache seiner selbst verstehe ich [dasjenige], dessen Wesen Dasein in sich

schließt, oder dasjenige, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann." - Nun ist aber der *Begriff* des Wesens oder der Natur nur setzbar, indem von der Existenz abstrahiert wird; eins schließt das andere aus; eins ist nur bestimmbar, sowie eine Entgegensetzung gegen das andere ist; werden beide verbunden als eins gesetzt, so enthält ihre Verbindung einen Widerspruch, und beide sind zugleich negiert. Oder wenn ein anderer Satz des Spinoza so lautet: "Gott ist die immanente, nicht die vorübergehende Ursache der Welt" [*Ethik* I, Prop. XVIII], so hat er, indem er die Ursache immanent, also die Ursache eins mit der Wirkung setzt - weil die Ursache nur Ursache ist, insofern sie der Wirkung entgegengesetzt wird -, den Begriff von Ursache und Wirkung negiert; ebenso herrschend ist die Antinomie des Eins und Vielen; die Einheit wird mit dem Vielen, die Substanz mit ihren Attributen identisch gesetzt. Indem jeder solcher Vernunftsatz sich in zwei sich schlechthin widerstreitende auflösen läßt - z. B. Gott ist Ursache und Gott ist nicht Ursache; er ist Eins und nicht Eins, Vieles und nicht Vieles; er hat ein Wesen, das, weil Wesen nur in Gegensatz der Form begreifbar ist und die Form identisch gesetzt werden muß mit dem Wesen, selbst wieder hinwegfällt, usw. -, so tritt das Prinzip des Skeptizismus: *παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται*, in seiner ganzen Stärke auf. Der sogenannte Satz des Widerspruchs ist daher so wenig auch nur von formeller Wahrheit für die Vernunft, daß im Gegenteil jeder Vernunftsatz in Rücksicht auf die Begriffe einen Verstoß gegen denselben enthalten muß; ein Satz ist *bloß* formell, heißt für die Vernunft: er für sich allein gesetzt, ohne den ihm kontradiktorisch entgegengesetzten ebenso zu behaupten, ist eben darum falsch. Den Satz des Widerspruchs für formell anerkennen heißt also, ihn zugleich für falsch erkennen. - Da jede echte Philosophie diese negative Seite hat oder den Satz des Widerspruchs ewig aufhebt, so kann, wer Lust hat, unmittelbar diese negative Seite herausheben und sich aus jeder einen Skeptizismus darstellen. Ganz unbegreiflich ist es, wie in Herrn Schulze vollends durch den Sextus nicht auch nur im allgemeinen der Begriff gekommen ist, daß es außer dem Skeptizismus und Dogmatismus noch ein Drittes, nämlich eine Philosophie gebe

El texto referido de Schelling parece ser el siguiente:

Die Wissenschaft aber, die außer jenem kein anderes Urbild hat, ist notwendig die Wissenschaft alles Wissens, demnach die Philosophie. Es kann nicht, weder überhaupt noch insbesondere, hier ein Beweis geführt werden, wodurch jedermanniglich gezwungen würde, zu gestehen, Philosophie sei eben Wissenschaft des Urwissens; es kann nur bewiesen werden, eine solche Wissenschaft sei überhaupt notwendig, und man kann sicher sein, beweisen zu können, daß jeder andere Begriff, den man etwa von Philosophie aufstellen möchte, kein Begriff, nicht etwa nur dieser, sondern überhaupt einer möglichen Wissenschaft sei. Philosophie und Mathematik sind sich darin gleich, daß beide in der absoluten Identität des Allgemeinen und Besondern gegründet, beide also auch, überhaupt in der Anschauung sind; aber die Anschauung der ersten kann nicht wieder wie die der letzten eine reflektierte sein, sie ist eine unmittelbare Vernunft oder intellektuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist. Darstellung in intellektueller Anschauung ist philosophische

Konstruktion; aber wie die allgemeine Einheit, die allen zugrunde liegt, so können auch die besondern, in deren jeder die gleiche Absolutheit des Urwissens aufgenommen wird, nur in der Vernunftanschauung enthalten sein, und sind insofern Ideen. Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge. Ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie! Auch die reine Anschauung des Raums und der Zeit ist nicht im gemeinen Bewußtsein, als solchem; denn auch sie ist die, nur im Sinnlichen reflektierte, intellektuelle. Aber der Mathematiker hat das Mittel der äußern Darstellung voraus: in der Philosophie fällt auch die Anschauung ganz in die Vernunft zurück Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird; sie kann also überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Besitzes ist die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntnis. Man kann sie in sich bilden; in dem Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit alles nur zu sehen, wie es in der Idee sich darstellt. Ich habe hier nicht von der Philosophie überhaupt, ich habe nur so weit von ihr zu reden, als sie sich auf die erste wissenschaftliche Bildung bezieht. Von dem Nutzen der Philosophie zu reden, achte ich unter der Würde dieser Wissenschaft. Wer nur überhaupt darnach fragen kann, ist sicher noch nicht einmal fähig ihre Idee zu haben. Sie ist durch sich selbst von der Nützlichkeitbeziehung frei gesprochen. Sie ist nur um ihrer selbst willen; um eines andern willen zu sein, würde unmittelbar ihr Wesen selbst aufheben. Von den Vorwürfen, die ihr gemacht werden, halte ich nicht ganz unnötig zu sprechen: sie soll sich nicht durch Nützlichkeit empfehlen, aber auch nicht durch Vorspiegelungen schädlicher Wirkungen, die man ihr zuschreibt, wenigstens in äußern Beziehungen eingeschränkt werden. [Schelling: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Philosophie von Platon bis Nietzsche, S. 37333 (vgl. Schelling-W Bd. 2, S. 586)]⁸³

Cuarta referencia:

Se trata de la obra *Bruno oder über d. göttl. u. natürl. Prinzip d. Dinge*⁸⁴ y se encuentra también en el § 43:

Denn es gehört nur eine geringe Aufmersamkeit dazu, um einzusehen, daß die Möglichkeit des vollkommensten Wesens, von welcher nach einigen der

⁸³ (Von hier an wieder Zusätze, teils im Text mit [], teils in Noten, aus einem Handexemplar des Verfassers, wie früher. A. d. O.) [Schelling: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Philosophie von Platon bis Nietzsche*, S. 37486 (vgl. Schelling-W Bd. 2, S. 0) <http://www.digitale-bibliothek.de/band2.htm>] Erstdruck: Tübingen (Cotta) 1803. Der Text folgt dem Abdruck in Schellings »Sämtlichen Werken«, hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart (Cotta) 1856-1861 (= O[riginalausgabe]). Dort wurde der Text durch Zusätze und Bemerkungen aus Schellings Handexemplar [Schelling: *Philosophie von Platon bis Nietzsche*, S. 35450 <http://www.digitale-bibliothek.de/band2.htm>] erweitert, die der Herausgeber teils in eckigen Klammern in den Text einfügte, teils in den Fußnoten mitteilte. [Schelling: *Philosophie von Platon bis Nietzsche*, S. 35451 <http://www.digitale-bibliothek.de/band2.htm>] Erstdruck: Berlin (Unger) 1802. Der Text folgt dem Abdruck in Schellings »Sämtlichen Werken«, hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart (Cotta) 1856-1861 (= O[riginalausgabe]). Die Inhaltsübersicht ist eine Beigabe der »Sämtlichen Werken«. [Schelling: *Philosophie von Platon bis Nietzsche*, S. 35450 <http://www.digitale-bibliothek.de/band2.htm>]

⁸⁴ (Mit e. Einl. u. Anm. hrsg. von Manfred Durner. Hamburg 2005).

ältern Philosophen auf dessen Wirklichkeit soll geschlossen werden können, von ganz anderer Art war, als die im Absoluten des Identitäts-Systems mit dem Wirklichen identificirte. Uebrigens darf dieses auch nicht übersehen werden, daß wenn nun jemand den abscheulichen Geisteszwang sich angethan, und in der Identität des Denkens und Seyns die wahrhafte Realität zu verehren angefangen hat, derselbe hinterher, wenn vom absoluten Idealismus das Räthsel der Absonderung aller scheinbaren eizelnen Idealität und Realität aus dem Absoluten fürs menschliche Bewußtseyn gelöst wird (S. Bruno S.81. ff), weil nach dieser Lösung in dem Absoluten nur die Möglichkeit, nicht aber zugleich auch die Wirklichkeit der Absonderung des Einzelnen befindlich soll, die hochverehrte Identität des idealen und Realen, als schon in sich selbst mit einem Gegensatze und einer Trennung von diesen beyden behaftet, betrachten, und daher durch und durch für ein relatives Nichtwesen halten muss. (376)

Aún cuando en general casi todo el diálogo Bruno de algún modo trata de la superación de la conciencia, podemos determinar con relativa precisión los párrafos a los que se refiere exactamente Schulze⁸⁵.

⁸⁵ LUCIAN. Du hast uns, o Freund, tief in die Natur des Unbegreiflichen geführt; allein wie du von da zu dem Bewußtsein zurückkehrtest, nachdem du es weit überflogen, verlangt mich zu sehen.

BRUNO. Obwohl ich nicht weiß, o Bester, ob du mir aus jenem Überfliegen, wie du es nennst, des Bewußtseins einen Vorwurf machst oder nicht, will ich doch sagen, daß ich es für keinen halte, denn erstlich sage mir, ob ich etwas anderes getan habe, als die Idee, welche du als Prinzip aufgestellt hattest, in ihrem höchsten Sinn zu nehmen?

LUCIAN. Etwas anderes nun zwar nicht, dieses aber so, daß jene Einheit aufhört Prinzip des Wissens zu sein, und eben dadurch auch, wie mir scheint, Prinzip der Philosophie, welche die Wissenschaft des Wissens ist.

BRUNO. Über dieses zwar möchte ich mit dir wohl einig sein, ich fürchte aber, daß du nicht unter dem Wissen irgend ein untergeordnetes Wissen verstehst, das eben deswegen auch ein untergeordnetes Prinzip fordert. Laß uns daher vor allem wissen, wo du das Wissen suchest.

LUCIAN. Das Wissen also setze ich eben in jene Einheit des Denkens und des Anschauens selbst, von der wir ausgegangen sind. BRUNO. Und hinwiederum bestimmst diese Einheit als Prinzip des Wissens?

LUCIAN. So ist es.

BRUNO. Laß uns nun zusehn, o Freund, wie du dir diese Einheit denkst, insofern sie Prinzip des Wissens und insofern sie das Wissen selbst ist. Sage mir daher vorerst, ich bitte, willst du, daß Ideelles und Reelles im Prinzip des Wissens ebenso eines seien, wie wir bestimmt haben, daß sie es im Absoluten sind, oder ob du diese Einheit, sofern sie in jenem ist, von anderer Art denkst? Von derselben? so sind wir nicht verschieden, und du wirst alsdann eben das vom Prinzip des Wissens behaupten, was wir vom Absoluten, allein dann möchtest du wohl mit mir, aber nicht mit dir selbst einig sein. Denn ist dir im Prinzip des Wissens dieselbe absolute Einheit ausgedrückt, welche uns im Absoluten, so wirst du mit dem Wissen selbst das Wissen und das Bewußtsein überfliegen.

LUCIAN. Du übersiehst, daß wir die Einheit zwar, sofern sie Prinzip des Wissens ist, als absolut, aber als absolut eben nur in ihrer Beziehung auf das Wissen selbst wissen, und als Prinzip des Wissens erkennen.

BRUNO. Ich weiß nicht, ob ich dich verstehe. Das Wissen als Einheit des Denkens und Anschauens ist Bewußtsein. Das Prinzip aber des Bewußtseins ist dieselbe Einheit, nur rein oder absolut gedacht; sie ist das absolute Bewußtsein, jenes dagegen ist das abgeleitete oder begründete Bewußtsein. Ist nun deine Meinung diese, daß wir keinen Grund haben im Philosophieren über das im begründeten Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein hinauszugehen oder dieses überhaupt anders als in bezug auf das Bewußtsein, dessen Prinzip es ist, zu betrachten?

LUCIAN. Gar sehr aber ist dies meine Meinung.

BRUNO. Du behauptest also notwendig auch, daß die Einheit im begründeten Bewußtsein eine andere sei als im absoluten.

LUCIAN. Ebenso notwendig, als es ist, daß überhaupt die Einheit im Prinzip eine andere sei als in dem, wovon es Prinzip ist.

Si bien la obra es de Schelling, la referencia a los antiguos es por demás significativa en relación a Hegel. Porque éste critica al escepticismo “nuevo”, el de Schulze, descalificándolo como habíamos visto por relación al “antiguo”, tal como el título de su escrito lo señala. La expresión de Schulze es casi insultante: “abscheulichen Geisteszwang”. La interpretación de la filosofía antigua que realizaría Schelling-Hegel está más que equivocada; resulta una tergiversación. De los contenidos trataremos más tarde; se trata ahora de mostrar cómo Schulze ha leído a Hegel y de qué modo lo ha provocado.

La última alusión de Schulze es también a Schelling y en el mismo párrafo, el 43:

Schon die Mathematik soll nämlich in ihren Constructionen das Beyspiel von einer zum wenigsten der Form nach absoluten Erkenntniß liefern, indem darin das Subjective (der Begriff), und das Objective (die dem Begriffe entsprechende Anschauung) absolut Eins seyen. Nun muß freylich in jeder richtigen mathematischen Construction die dem Begriffe untergelegte Anschauung jedem adäquat seyn. Alleyn beym Construiren identificirt nicht der Mathematiker sein erkennendes Subject mit der Figur, welche er durchs Construiren hervorbringt, und es ist also kein absolutes Erkennen, nach der davon im absoluten Idealismus gegebenen Beschreibung. Ferner enthält bekanntlich die Anschauung mehr Bestimmungen, als im mathematischen Begriffe, der dadurch construiert wird, vorkommen, und jene kann also mit dieser nicht identisch seyn. Wenn nun aber der Erfinder des absoluten Idealismus selbst lehrt (*Neue Zeitschrift für speculative Physik* I. B. St. S. 35; 2. St. S.24.), theils daß der Mathematik nur eine bedingte oder relative Wahrheit zukomme, theils daß das Dreyeck, aber das absolute und schlechthin reale sey, dagegen aber dem wirklichen oder erscheinenden Dreyeck schlechthin keine Wesenheit zukomme; so widerspricht er ja selbst dadurch der Behauptung, daß die Mathematik das Beyspiel einer der Form nach absoluten Erkenntniß liefere.

Aquí es clara e inequívoca la referencia a Schelling; y es claro que no se refiere a Hegel. Como hemos visto no se nombra a Hegel: o bien Schulze lo considera todavía un interlocutor que no está a su propia altura, como lo estaría Schelling; o bien considera que este último, al que denomina “*der Erfinder des absoluten Idealismus*”, es el autor principal del escrito sobre el escepticismo.

En el § 64 de los *Aphorismen* propios de Schelling reconoce ser el blanco de las críticas de Schulze y a pie de página señala:

Der Verfasser der bekannten Aphorismen über das Absolute, die eine Parodie der sogenannten neuesten Philosophie seyn sollen, von Gegnern derselben aber treulich nachgeschrieben wurden, hat auch diesen Satz

BRUNO. Die Einheit aber im absoluten Bewußtsein ist dieselbe, wie die im Absoluten schlechthin betrachtet. [*Schelling: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Philosophie von Platon bis Nietzsche*, S. 37128 (vgl. *Schelling-W* Bd. 2, S. 456-458)]

aufgenommen. Indies wäre ihm, besonders auch in dieser Beziehung, ein trefflicher Aufsatz über das Verhältniß des Skeptizismus zur Philosophie und seine verschiedenen Modificationen zum genauen Nachlesen zu empfehlen. Er steht im *Kritischen Journal der Philosophie*, Bd. 1, St.2.

La referencia no es afortunada porque Schulze no sólo ha leído el *Aufsatz* sino que lo cita explícitamente, como hemos visto. Y es notable que el mismo Schelling no aprovecha para aclarar quién es el autor del escrito, por lo cual el equívoco tanto en Schulze como en el ámbito académico hacia 1806 puede proseguir. Y como veremos, Hegel no aceptará esa situación.

3. Excurso: el nombre del autor en el debate filosófico

Algunas observaciones sobre el anonimato. Los debates filosóficos contemporáneos (al menos los más clamorosos) y por lo que sabemos (no se sabe en muchos casos de qué trata la correspondencia entre distintos participantes) nombran, y esto hace más clara la arquitectura de la discusión.

En este debate en torno al absoluto y su conocimiento, no todos se nombran; pueden ser también muy significativos las omisiones, los anonimatos, el uso de seudónimos, los cambios de nombre. En cuanto a las omisiones lo hemos visto en la carta de Jacobi. El anonimato es decisivo en la primera versión del escrito de Fichte sobre la religión, donde muchos creen que es Kant el que lo ha escrito, porque estaban esperándolo. El uso de seudónimo tiene como ejemplo muy importante el *Aenesidemo* de Schulze. El cambio de nombre se da por ejemplo en el escrito *Die Hauptmomente der skeptischen Denkart*: Schulze aparece no como Gottlob Schulze sino como Hofrath Schulze. No tenemos por ahora a disposición la correspondencia de Schulze con sus contemporáneos. De modo que el hecho de que no se nombre o cite directamente a alguien no es concluyente para determinar que no sea su interlocutor, y hasta a veces, el interlocutor principal, como sucede según mi posición en la *Introducción a la Fenomenología*.

4. Conclusiones

Schulze resulta uno de los artífices filosóficos de la separación entre Schelling y Hegel. Observadas con retrospectivamente se ve clara la diferencia de las citas:

- 1) Schulze ataca a la intuición intelectual sostenida por Schelling;
- 2) la cita que hace referencia a Hegel no atañe a la intuición intelectual, sino justamente a la lógica conceptual fundamental del incipiente Idealismo absoluto, propuesta – muy sucintamente – por Hegel;
- 3) la intuición intelectual será uno de los puntos fundamentales en donde la *Fenomenología* tomará distancia de Schelling.
- 4) Schulze critica la tesis de la superación de la conciencia sostenida por Schelling en Bruno; esto no afecta al escrito del escepticismo, e incluso explica la distancia tomada por Hegel respecto a Schelling en la óptica de la *Fenomenología* sobre la conciencia.

- 5) En síntesis: las referencias a Schelling por parte de Schulze son exactamente aquellas tesis schellingianas de las que Hegel tomará distancia, y la referencia directa al texto del escrito de Hegel sobre el escepticismo será exactamente lo que Hegel defenderá y desarrollará en sus esbozos de Lógica
- 6) La conjunción de a) la posibilidad de sostener la tesis sostenida sobre la lógica conceptual, atacada por Schulze, sostenida por Hegel en el escrito del escepticismo, y b) la formulación de la posición propia de Hegel sobre el conocimiento respecto a los temas schellingianos atacados por Schulze, es decir, el valor de la intuición intelectual y la pretendida superación de la conciencia; decíamos, la conjunción de ambos factores constituirán uno de los motivos filosóficos más importantes para proyecto de la *Fenomenología*.

El contraataque de Schulze

La constitución de la controversia

Para futura preocupación de Schelling y Hegel, Schulze no se quedará sumido en el silencio frente a la importante - y ácida - crítica del artículo del *Kritisches Journal*. La bibliografía parece centrarse en las evoluciones del pensamiento de Hegel sobre la lógica y sobre filosofía práctica, y reconoce poco peso y hasta podríamos decir casi ninguno a esta discusión. Y sin embargo se trata a mi modo de ver de una de las motivaciones más importantes de la *Fenomenología del Espíritu*.

Si Jacobi, ante lo que consideraba un modo bajo de criticar del *Kritisches Journal* escrito por estos jóvenes - y en el caso de Hegel - no tan joven, reaccionaba con fastidio, tal como lo muestran sus cartas; si Fichte lo hacía con amargura, Schulze responderá con ironía maestra... y filosóficamente muy peligrosa. Que Hegel no nombre directamente a Schulze en la *Introducción a la Fenomenología* se debe - como hemos visto y veremos más adelante - a varios motivos; pero uno de ellos es el hecho de que la posición del escéptico alemán ha constituido una seria objeción a la filosofía de la identidad y la ha puesto al borde nada más y nada menos que de su destrucción.

El primer escrito, *Aphorismen über das Absolute* aparece publicado en 1802 en el *Neues Museum der Philosophie und Literatur*. Hrsg. von Friedrich Bouterwek. Erstes Bandes zweytes Heft. Leipzig 1803, 107-148. Bouterwek (1765-1828), profesor en Gottinga y seguidor a su manera - como todos lo hacían a su manera - de Kant, permite a Schulze publicar el escrito en forma anónima. El silencio del nombre esta vez va acompañado por la expresión "Von einem für dieses Mal ungenannten, aber nichts weniger als unbekannten Verfasser". De los motivos subjetivos del anonimato podemos formular algunas hipótesis, entre ellas, hasta la diversión y el humor. Pero sí se puede determinar más claramente el valor del anonimato en sus efectos académicos. Según nos cuenta Meist (193), el anonimato estaba destinado por parte de Schulze y Bouterwek a generar una confusión en el ámbito académico no sólo divertida sino de valor crítico. En efecto, por el estilo del escrito, muchos creyeron que se trataba de la reflexión crítica de alguien cercano al círculo de Schelling⁸⁶. A su vez, Schelling permaneció en un silencio significativo hasta 1806, cuando toma una posición irónica pero de tono conciliador con Schulze, tal como lo documenta su escrito *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*. Hegel se hará esperar; pero al parecer tomó severamente las críticas de Schulze e incluso recibió probablemente con irritación la que a sus ojos resultaba la ligera condescendencia de Schelling.

La respuesta concreta de ambos pública y por escrito se dará recién en 1806. Según mi parecer, eso obedece en primer lugar al hecho de que en 1805 se publica el segundo escrito de Schulze, *Die Hauptmomente der skeptische Denkart über die menschliche Erkenntnis*, bajo su - esta vez - explícita autoría. Pero refuerza la reacción el hecho de que recién en el número de febrero de la *Leipzi-*

⁸⁶ Así sostiene Meist, por ejemplo.

ger-Literatur Zeitung. Intelligenzblatt Nr. 6 donde Bouterweks, dada la cantidad de reacciones sobre el primer escrito citado de Schulze, da a conocer al autor de los *Aphorismen über das Absolute*. La carta de Hegel a Niethammer (nro. 54, cfr. nota 4) del 4 de marzo de 1805 da a entender que Hegel ya al mes siguiente de la publicación de la revista había leído.

Esto a su vez explica el silencio de Schelling y Hegel durante casi cuatro años sobre el tema:

- dado el impacto de los *Aphorismen über das Absolute* en el público, gran parte del cual recibió el texto con beneplácito;
- teniendo en cuenta el carácter anónimo y por lo tanto la dificultad de poder atacar a quien no se identifica;
- sumado al riesgo de Schelling y Hegel de reaccionar y darse por aludidos en las referencias del misterioso autor y concentrar sobre sí toda la reacción académica;
- dado por último – la razón de mayor peso – la solidez de los argumentos de los *Aphorismen*;

Por estos motivos los jóvenes filósofos de Jena probablemente prefirieron callar.

Si tenemos presente la magnitud de respuesta que constituye la *Fenomenología del Espíritu*, según sostenemos en esta tesis, es Hegel quien mejor se da cuenta del serio poderío filosófico de la *Skepsis*, que ahora se dirigía no contra la metafísica clásica, no contra Reinhold, sino contra el incipiente programa del idealismo absoluto. Schelling no parece advertir la fuerza de esta posición adversaria en su total magnitud. Dadas estas circunstancias, las objeciones de la nueva *Skepsis* alemana, tan denostada en el escrito del *Kritisches Journal*, bajo la expresión “nuevo escepticismo” no sólo plantearon un serio riesgo para la posición, en estado aún programático en muchos aspectos, de la nueva filosofía imperante en Jena; dichas objeciones también habrán de favorecer el distanciamiento entre sus principales artífices, Schelling y Hegel. A la grandilocuente y extensa crítica del *Kritisches Journal*, Schulze responde a la altura de su viejo *Aenesidemus*. Entre los efectos de esta nueva crítica, potencialmente destructiva de la “filosofía de la identidad” imperante en Jena, uno de ellos fue el de tocar los puntos sensibles en los cuales Hegel y Schelling se encontraban en desacuerdo, o que probablemente la crítica de Schulze logró evidenciar en desacuerdo. Esta crisis, fue tan silenciosa que puede que haya influido en la interrupción durante tres años de la correspondencia entre Schelling y Hegel, correspondencia desde entonces no abundante en contenido filosófico. Este tiempo de silencio corresponderá a la elaboración de Hegel de su propia posición, teniendo en cuenta las críticas de Schulze.

La respuesta a Schulze que constituyen algunos párrafos del escrito de Schelling de 1806, *Aphorismen über die Einleitung in die Naturphilosophie*, parece haber dejado claro de todo a Hegel que era necesaria una ruptura filosófica con su amigo Schelling.

Si el escepticismo “nuevo” en 1802 era considerado una decadencia filosófica respecto del “antiguo” escepticismo, en 1807 Hegel, sin reconocerlo explícitamente, le dará un nuevo estatus a la posición de su colega escéptico alemán.

Son varios los puntos en discusión en este eje de la polémica idealismo-escepticismo; los más importantes resultan mi modo de ver los siguientes. Gotlob Schulze:

- en primer lugar, hace más explícita la concepción de Absoluto que tienen los filósofos de la identidad, y saca a la luz las aporías a las que conduce dicha concepción (1);

- pone en cuestión, luego, el valor epistémico de la intelección intelectual pretendida por sus ocasionales adversarios, como modo de acceso al Absoluto y como modo de conocimiento en general (2);

- en tercer lugar, y estrechamente vinculado a las observaciones anteriores, cuestiona la depreciación de la función de la conciencia en la dinámica del conocimiento (aún cuando en el escéptico desemboca en algo que no es conocimiento en sentido estricto) (3);

- en cuarto lugar, presenta en su segundo escrito una nueva exposición sobre el escepticismo, donde reclama el lugar estructural que posee en el anhelo cognoscitivo humano, anhelo destinado a quedar insatisfecho desde el punto de vista teórico (4);

- se trata entonces, por último, de la discusión sobre el escepticismo en general: Schulze reivindicará el valor que tiene el escepticismo para la libertad del hombre y el riesgo que significa para ella la posición de la filosofía de la identidad (5). Ésta es en el fondo un nuevo dogmatismo, de consecuencias más graves para nuestra libertad que otros dogmatismos corrientes.

La modalidad argumentativa y la dialéctica

Antes de pasar al desarrollo de estos ítems me refiero brevemente a la modalidad argumentativa. Schulze utiliza hábilmente un método en el que Hegel mostraba también su maestría, ya desde los escritos polémicos de Jena, y del cual la misma posición de Schulze había sido objeto. Este método es:

- el de hacer explícitos los supuestos de una posición, algo propio, por otra parte, de la filosofía;
- desarrollarlos en sus consecuencias, familiar al método mayéutico;
- mostrar, finalmente, su contradicción interna o la aporía en la que desemboca.

Sin embargo, esta observación nos permite distinguir retrospectivamente dos tipos de dialéctica ya presentes en el escrito de Hegel sobre el escepticismo. En efecto, en este escrito de 1802 se encuentran en forma incipiente tanto un esquema dialéctico cercano a la estructura experiencial de la *Fenomenología del Espíritu* como también un modelo de análisis dialéctico de los conceptos, tal como vemos en los diversos intentos de la lógica de Jena y su resultado en la *Ciencia de la Lógica*.

En ambos casos, tanto en la dirección de la *Fenomenología*, Hegel va mejorando su exposición en el curso de su estadía en Jena y su posterior en Nüremberg. Ambos desarrollos tienen que agradecer en parte a su polémica con Schulze. Descrita esta evolución a muy grandes rasgos, la dialéctica inmanente a los sistemas filosóficos no queda en la mera aporía inmóvil en la que parecía dete-

nerse el *Escrito del Escepticismo*. Tampoco queda en la sucesión no lógica entre distintos sistemas filosóficos cada uno de los cuales es un todo autosuficiente, tal como se expone en el *Escrito de la Diferencia*. En la *Fenomenología* las aporías llevan a una comprensión superior. Las sucesivas comprensiones superiores no son los sistemas filosóficos tal cual nos llegan empíricamente, sino más bien necesitan de una reconstrucción; las figuras (reconstrucciones) de este proceso conforman una unidad que tiene una meta y no una mera sucesión de sistemas lógicos cerrados. Los ítems que conforman esta evolución en Hegel siguen en número y hemos dicho sólo por ahora los fundamentales. En lo que respecta a la *Ciencia de la Lógica*, las aporías del análisis conceptual que Hegel sostiene heredar del *Parménides* de Platón se encuentra en otro plano que el análisis de los sistemas históricos filosóficos, aunque en el escrito sobre el Escepticismo no queden tematizados como dialécticas diferentes. Son varios los trabajos en las últimas décadas que intentan mostrar cómo a la dialéctica experiencial de la *Fenomenología* le subyacen las estructuras dialécticas de la lógica de Jena. Sin duda – no podemos detenernos aquí – estos estudios son certeros en la mayoría de sus conclusiones; y era muy difícil que Hegel elaborase una serie de figuras dialécticas de la nada en los meses que le llevó escribir la *Fenomenología*. Sin embargo el punto de partida de la correcta lectura creo que debe ser el hecho de que Hegel distinguió ambos tipos de dialéctica y de itinerario correspondiente en términos de *Fenomenología* y de *Ciencia de la Lógica*. Ésta última, decíamos, se apoya más bien en el análisis de las implicaciones lógicas de un concepto. En el *Parménides* tan alabado por Hegel dicho análisis lleva a la aporía, tanto que el mismo Hegel habla allí de “auténtico” escepticismo, y el resultado es la destrucción del valor epistémico de las categorías del entendimiento, quedando sólo a secas la intuición del puro ser. En la *Ciencia de la Lógica*, en cambio, teniendo en cuenta las objeciones de Schulze, Hegel desarrolla lo ya presentado también en el *Escrito sobre el Escepticismo*, esto es, que la oposición conceptual supone una unidad originaria que le permite ser oposición y no una mera conjunción de conceptos diferentes.

La *Fenomenología* para su exposición sigue de cerca el planteo del segundo texto de Schulze que analizamos en el capítulo siguiente, *Die Hauptmomente der Sketpische Denkart*. Tanto este escrito de Schulze como la *Fenomenología* se basan en una teoría de la conciencia. Y para ser más precisos, el planteo de Hegel sobre la conciencia en la *Fenomenología* sigue de cerca el planteo de Schulze. Mientras éste constituye la base desde la cual exponer el escepticismo, para Hegel su modificación del planteo de Schulze es la base para superarlo.

En cambio, la *Ciencia de la Lógica* sigue más de cerca el primer escrito de Schulze que analizamos, *Aphorismen über das Absolute*. Aquí Hegel retoma la reconstrucción de la posición del idealismo de Schelling sobre el absoluto y las aporías en las que desembocaría. Hegel retoma la elaboración de Schulze también aquí realizando ciertas modificaciones que permitirían salvar su posición de las objeciones del escéptico e incluso superarla. Cabe señalar que las críticas schulzeanas a la idea de absoluto en Schelling también tienen su recepción en la *Introducción* a la *Fenomenología*. Se trata, en síntesis, de que frente a los dos escritos de Schulze y en continuación con los dos tipos de dialéctica ya presentes

en forma incipiente en el *Escrito sobre el Escepticismo*, Hegel responde de una doble manera, y ambas suponen dos tipos de integración y superación del escepticismo.

Conviene hacer notar aquí a todo esto la relancia de la referencia directa que Schulze hace al *Escrito sobre el Escepticismo* de 1802. La “*beispiellose Naivität*” que Schulze encuentra en ese escrito se dirige a la falta de ejemplos de Hegel respecto a la primera dialéctica aquí mencionada, la histórica, no la conceptual de la cual efectivamente podemos encontrar ejemplos como el de la *causa sui*. A esta crítica debemos sumar no sólo la erudición acerca de la historia de la filosofía que muestra Schulze en el segundo escrito, *Die Hauptmomente der skeptischer Denkart*, sino la aplicabilidad de su posición a sistemas filosóficos como el de Kant, el de Fichte; y el del mismo idealismo absoluto.

A esta provocación responde Hegel con una erudición notable y sobre todo, con una lectura lógica de las posiciones filosóficas que encuentra pocas comparaciones en la historia del pensamiento.

Los escritos de Schulze en retrospectiva: las futuras respuestas de Hegel

Hechas estas aclaraciones respecto de la modalidad argumentativa podemos volver a las cuestiones arriba enumeradas. Hegel las identifica claramente y resultan ser motivos, en ese período, de su meditación filosófica. En todas sus respuestas, tal como veremos a continuación, Hegel muestra haber recibido las críticas de Schulze. Y es principalmente en esos puntos donde toma distancia de Schelling:

En primer lugar, en cuanto a la concepción del Absoluto, Hegel recupera a partir de la *Fenomenología* el valor de las determinaciones y de la forma (“1”, correspondiente a la numeración de más arriba);

En segundo lugar, Hegel rechaza el valor epistemológico de la intuición intelectual (2). En realidad ya en el escrito de 1802, Hegel no se muestra muy convencido de su valor. Sin embargo, en sus críticas, Schulze había considerado al escrito de 1802 sobre el escepticismo como parte de la posición general de Schelling. Hegel aprovecha esta crítica y abandona la intuición intelectual antes de constituirse en el blanco directo de Schulze y la crítica académica en general. A los ojos del público entendido, Schelling quedaba genéricamente como el autor del escrito sobre el escepticismo del *Kritisches Journal*. Sin embargo, para algunos académicos que habían leído el escrito con detenimiento, Hegel era claramente el coautor y por tanto también responsable intelectual del escrito. El riesgo que corría Hegel entonces, era el de no gozar de los méritos del escrito y sí padecer por las críticas. A este riesgo se le suma la publicación de tono conciliador con Schulze que, al parecer sin diálogo alguno previo con Hegel, Schelling efectúa con sus propios *Aforismos* en 1806. A esta situación, Hegel debía responder también directamente con una publicación. He allí otro de los motivos de la *Fenomenología*.

En esta misma línea de razonamientos, las objeciones de Schulze también constituyen el motivo quizás más importante de la interrupción de Hegel de sus

trabajos sobre *ciencia de la lógica*. Dadas las objeciones del escepticismo, la *ciencia de la lógica* no puede presentarse sin más: necesita una introducción.

Podemos presentar entonces, en líneas generales, la respuesta de Hegel a la tercera cuestión, el valor de la conciencia (3). Uno de los aspectos vinculados a la concepción del Absoluto tal como Schulze advierte en la filosofía de la identidad, es que el contacto con el absoluto, lejos de ser la suprema forma de conciencia, estaría destinado a su suprema aniquilación. Lo que significa en términos rasos, pero provocativos, la equiparación de la intuición intelectual, nada más y nada menos, que a una especie de estado de somnolencia. A partir de esta crítica Hegel acepta reformular la posición – o quizás dejar en claro su rechazo de lo que jamás habría sostenido pero que públicamente su texto sobre el escepticismo no había dejado en claro. Hegel presenta entonces una fuerte y doble revalorización del papel de la conciencia. En la *Fenomenología*, la conciencia constituye sujeto imprescindible del Absoluto. La superación de sí misma a la que lleva la *Fenomenología*, al menos como intenta presentarla Hegel, no es una aniquilación de la conciencia, puesto que el término al que apunta, es decir la *Ciencia de la Lógica*, es la exposición del absoluto en sus pensamientos, determinados con precisión y en su mutua implicación lógica, postura filosófica que se encuentra lejos de la concepción del absoluto de Schelling, criticada por Schulze. La exposición de la *Ciencia de la Lógica* es en cierto sentido la participación de la conciencia en el pensamiento del absoluto en la medida en que ya ha justificado la superación del dualismo entre pensar y ser y no tiene que estar dando cuenta a cada paso la fundamentación de cada determinación en una realidad que la trasciende. La *Fenomenología* es la introducción al sistema y a la ciencia libre.

La cuarta cuestión planteada por Schulze (4), la del valor del escepticismo, obliga a Hegel a modificar la posición originalmente tomada en el escrito de 1802. El escepticismo no es ya un mero método frente a las determinaciones de la reflexión que pretenden establecerse como absolutas; más bien pasa a ser momento estructural de la dinámica de la conciencia. Y de este modo Hegel retoma la línea seguida por Kant, de colocar al escepticismo en la dinámica natural de la razón, tal como lo vemos en los párrafos correspondientes de la dialéctica trascendental en la *Crítica de la Razón Pura*. La modificación, sin embargo, no constituye en la *Fenomenología* una resignación frente al escéptico, sino la radicalización total de la *skepsis* y su integración, cuyo vértice, tal como lo describe en términos dramáticos la *Introducción de la Fenomenología*, será la desesperación. La expresión está lejos de reducirse a un fenómeno psicológico; más bien se trata del sentimiento que acompaña al resultado de la rigurosidad de una *skepsis* sin concesiones. En la controversia con Schulze se trata de una situación análoga al estatus que tiene la *ataraxia*. La *Skepsis* hasta ahora ha pretendido conducirnos para bien a la imperturbabilidad, pero si la llevamos a fondo de su propia lógica, nos conduce a la desesperación.

La posición de Schulze que había sido considerada en el escrito de 1802 por Hegel como psicologismo, será reconocida en la *Fenomenología* en toda su fuerza lógica. Para esto contribuye Schulze, al mostrar en los dos escritos que estamos trabajando, que la acusación de Hegel debe ser reformulada. Schulze

colabora con sus escritos a que la discusión se lleve a cabo en términos rigurosamente argumentativos.

Por último, Hegel también responde al problema de la libertad (5). La respuesta en este caso no se encuentra directamente en el texto de la *Introducción*. El escepticismo pretende llevarnos a la libertad a través de la destrucción de las pretensiones de los diversos dogmatismos. Es un respeto profundo por el estado de naturaleza en que nos encontramos frente a las circunstancias. La conciencia común no necesita de teorías que informen de lo que se nos oculta, sino más bien de la fidelidad a lo que se nos presenta. Hegel sigue otorgando al escepticismo el privilegio de ser el primer paso de la libertad frente a la determinación sobre nuestro ánimo de lo dado, tal como lo había reconocido en el *Escrito* de 1802. Pero para Hegel una vez vivido el escepticismo el hombre no se permite volver a la posición anterior: la ingenuidad ya no es posible. La vuelta a la posición anterior por la constatación de la imposibilidad de conocer las cosas como son, puede ser sólo una resignación amarga que se encuentra lejos de la anhelada ataraxia. Una vez introducida – en forma justificada – la duda sobre lo dado, el hombre no puede volver atrás; sólo le queda llevar la dinámica iniciada hasta el fondo. Afortunadamente esa dirección tiene respuesta, lleva a una inversión de la que hablaremos en su momento. Pero más allá de la estructura lógica que presenta la conciencia por la cual no puede detenerse en una muy provisoria, frágil e infundada ataraxia, la *Fenomenología* responde al escepticismo en este aspecto con la totalidad de la obra. A la posición de Schulze según la cual el escepticismo es la auténtica defensa de la libertad, mientras que la filosofía contemporánea en Jena sería su negación, Hegel sostiene que la libertad no es algo inmediato que debe restablecerse sino algo que debe ser conquistado; es una tarea y por momentos una lucha que no conoce descanso hasta terminar su completo desarrollo. Y en este desarrollo, el antiguo escepticismo – ya no el único “auténtico” – constituye otro intento junto a sus vecinos históricos como el estoicismo, de detener el itinerario en situaciones que también llevan dentro la autocontradicción.

Pasamos ahora a la documentación en los textos de las ideas que acabo de presentar y a considerar otras tantas de relevancia para nuestro tema.

1. La “auténtica” filosofía

Por lo que he investigado hasta ahora, aún cuando el absoluto es un término crucial en la discusión en torno a la filosofía kantiana, apenas años después de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura*, no ha sido suficientemente aclarado su procedencia en la *Introducción a la Fenomenología del Espíritu*. La concepción del absoluto tal como aparece en la *Fenomenología* no se debe a Schelling aunque toma motivos de su filosofía; no proviene exclusivamente de la *Crítica de la Razón Pura* aunque también se encuentran presentes aspectos kantianos. Sigue motivo spinozistas, quien después de la introducción en el debate por Jacobi, como efecto por este imprevisto e indeseado, había abierto la posibilidad de una complementación de la filosofía kantiana.

La noción de absoluto de la *Fenomenología* es original de Hegel.

Pero dicha originalidad supone – una vez más para nuestra tesis – la mediación de la crítica de Schulze a la concepción del absoluto presente en la filosofía de la identidad. La crítica schulzeana se encuentra en ambos escritos aquí presentados. El desarrollo extenso lo encontramos en el primero, *Aphorismen über das Absolute*; y Schulze vuelve a retomar su crítica en su exposición del escepticismo de 1805.

Los aforismos eran un género conocido en el medio académico de ese entonces, cultivada por figuras como Novalis y Schlegel (Cfr. Meist). Aquí se presenta como una rigurosa meditación, que sin embargo tiene un tono y un modo de exponer que no sólo es profundamente irónico sino que despista al lector en cuanto quiera determinar con exactitud qué posición está tomando el autor.

El título completo es “*Aphorismen über das Absolute, als das alleinige Princip der wahren Philosophie, über die einzige mögliche Art es zu erkennen, wie auch über das Verhältniß aller Dinge in der Welt zu demselben*“. La filosofía reconocida en el texto como verdadera es nada más y nada menos que la entonces reinante en Jena, y sobre la base de ella plantea Schulze aporías e interrogantes; método de profunda ironía, que tanto Schelling, Hegel y quien esté en ese entonces o ahora adentrado en la discusión de la época captaron o hubiesen captado perfectamente. La nota del editor, Bouterweks, aparte de desligar responsabilidades de lo que sin duda tendría su reacción académica, se mantiene la ironía:

Wer diese Aphorismen mit der Aufmerksamkeit gelesen hat, die sie verdienen, der wird nicht den Verfasser mit dem Herausgeber verwechseln. Aber der Name thut hier etwas zur Sache; und da nicht immer ein Blick auf den Titel den Geist und Inhalt einer Abhandlung zu errathen hinreicht, so halte ich mich um der Leser willen verpflichtet, sie zu bitten, diesen Aphorismen ihre ganze Aufmerksamkeit zu schenken. Nur dann wird ihnen hier nicht entgehen, was man jetzt die *Tendenz* einer Schrift nennt, und wie sich die Tendenz dieser Schrift zu der Philosophie verhält, die dermalen in Jena die neueste ist. Zur rechten Zeit wird dann auch der vortreffliche Verfasser schon aus dem Schatten der Anonymität hervortreten. Wäre die Abhandlung früher eingesandt, so würde sie in diesem zweiten Hefte des Museums die erste Stelle bekommen haben, damit sie auch durch diese zufällige Auszeichnung, die sonst nichts zu bedeuten hat, vielleicht einige Leser mehr gewönne, die sich nicht schon müde gelesen haben.

Conviene recordar que los subrayados son de Bouterweks mismo: continúan la ironía y el carácter de acertijo acerca del autor (aus dem Schatten der Anonymität). Si el arte de la ironía consiste entre otros aspectos en mantenerse lo más tenso sobre la línea divisoria entre el sentido aparente y el segundo sentido, aquí autor y editor lo hacen muy bien.

Los aforismos comienzan con la siguiente afirmación:

Schon der Name der Philosophie zeigt es, daß sie eine Wissenschaft ausmache, die sowohl in Ansehung des Object, worauf sie sich bezieht, als auch in Ansehung des Mittels, wodurch man ihrer theilhaftig wird, von allen andern und gemeinen Erkenntnissen gänzlich verschieden sei. Das Object derselben ist nämlich das *Absolute*, das Organ aber, die *Vernunft*.

Los términos „absoluto“, „Organ“, „Vernunft“, „Mittel“, „Object“ sin duda se encuentran en gran parte de los textos de la discusión de la época. Pero la combinación aquí presente y la idea que expresa no puede no remitir al primer párrafo de la *Introducción a la Fenomenología*. En el comentario de la Introducción se habla de Kant, y de tantos otros filósofos. Pero es difícil encontrar la idea que allí Hegel tiene presente, o más bien la „*Vorstellung*“ formada acerca del conocimiento que se suele tener, con tanta coincidencia como se inaugura el escrito de Schulze.

Este comienzo es ya irónico. No es que Schulze necesariamente piense lo que dice: está expresando más bien uno de los supuestos de la filosofía tal como se encuentra en Kant, Reinhold, Schelling. Este punto de partida que Schulze presenta es una síntesis propia anterior a la síntesis histórico-filosófica que supone y ataca la *Introducción a la Fenomenología*. Pero es un punto de partida que no es puesto frontalmente bajo cuestión: Hegel es quien lo hará, y como vemos con ayuda de la lectura de Schulze.

La ironía de Schulze comienza en el segundo párrafo:

Die Vernunft, wie jeder, der sie kennt, wissen muß, kann keine ihr selbst unbeantwortlichen Fragen aufwerfen; sie kann sich nach keiner Einsicht sehnen, welche zu erreichen ihr das Vermögen fehlte. Wenn also bisher Philosophie, als wahre, bleibende und über alle Einwendungen triumphierende Wissenschaft noch nicht zu Stande gebracht worden ist; so beweist dies nur, daß man den rechten Weg, der zu ihr führt, nicht eingeschlagen ist.

Las afirmaciones de este párrafo es exactamente lo contrario de la primera afirmación de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant:

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.

In diese Verlegenheit gerät sie ohne ihre Schuld... (A VII, Vorrede)

Lo que la filosofía crítica tomaba como un resultado de toda su investigación, aquí es presentado como principio, ni siquiera como un supuesto: es ésta la posición según Schulze de la filosofía imperante en ese entonces en Jena. Pero el principio es presentado como aceptado: recorriendo el escrito veremos que en realidad el método que sigue Schulze es una forma de *reductio ad absurdum*. Por ahora, si no hemos llegado a una respuesta, es que hemos tomado el camino equivocado.

Es gibt keine natürliche Erkenntniß des übernatürlichen, und das Princip der Philosophie muß man nicht auf der Erde suchen, sondern, gleich dem Prometheus, es unmittelbar aus dem Himmel entwenden. Denn nur diejenige

Erkenntniß, deren Keim und Saame aus dem Unvergänglichen stammt, ist auf eine bleibende Art wahr, und trägt für die Vernunft genießbare Früchte.

Tampoco esta afirmación es casual (como ninguna de las iniciales de este escrito). ¿Acaso no está negando a la filosofía de Jena al negar la posibilidad de conocer lo sobrenatural? No sólo no está en contra de la filosofía de Jena, sino muestra ser su en principio simpatizante a tal punto de comprender bien lo que Hegel había criticado en el escrito sobre el escepticismo acerca de la concepción de la metafísica como conocimiento de lo sobrenatural, a lo que Hegel denomina allí “hiperfísica”. Schulze entiende la diferencia que está planteando Hegel en la reseña sobre su obra, muestra haberla leído inmediatamente e incluso entiende irónicamente el espíritu que dicta al escrito hegeliano equiparando su posición a la de Prometeo.

El tercer párrafo continúa la referencia directa:

Alles Bestreben des menschlichen Geistes, vom Absoluten durch Kräfte eine Einsicht erlangen zu wollen, die zum Gemüthe, in wiefern es bloße Erscheinung ist, gehören, als da sind Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstand, ist *Schwärmerei*.

El subrayado es de Schulze, y es exactamente la expresión que utiliza Hegel para hablar del nuevo escepticismo (2,232). Schulze irónicamente se identifica aquí con Hegel, hablando su lengua y tomando su posición.

Sie treibt ihr Wesen bloß in dem Subjektiven und Bedingten, da hingegen die ächte Philosophie, als reine Beschäftigung mit dem Absolute selbst, über alle Subjektivität und Bedingtheit schwebt.

Como sabemos por la vida cotidiana, una de las estrategias más destructivas es alabar demasiado, y esto no escapa a la regla. La filosofía de Jena es la “auténtica” filosofía, la cual es ocupación pura (u oficio puro, *reine Beschäftigung*) en el Absoluto. La caída será más estrepitosa cuanto más alto se nos coloque: Schulze no sólo mostrará las aporías lógicas implícitas en esta posición sino que llevará a sostener entre líneas que justamente la filosofía de la identidad lleva a ensoñaciones de las que hablaremos luego. Pero si al lector no le es suficiente la expresión *Schwärmerei* para probar la lectura directa aquí por parte de Schulze del texto de Hegel, el párrafo siguiente se encarga de despejar toda duda.

Die Erreichung der Zwecke der Schwärmerei in der Philosophie hat von jeher der Skepticismus mit dem entscheidendsten Erfolge vereitelt.

Schulze está dispuesto en su ironía a denostar al escepticismo, y lo hace retomando los motivos que el escrito de Hegel mismo presentaba. Y lo hace de tal modo que muestra que la lectura del texto por su parte no ha sido ligera, sino todo lo contrario:

Diese (der Skeptizismus, MS) ist jedoch eine bloße Negativ-Lehre, und bedeutet nur etwas, in wie fern er das endliche Philosophiren, welches im

Relativen und Nichtrealen, das Absolute und wahrhaft Reale ergriffen zu haben meint, bestreitet.

Schulze *reconoce méritos* al escepticismo, los méritos que Hegel le reconoce. Tiene sentido contra el filosofar finito, no contra la verdadera filosofía:

Gegen die wahre Philosophie, welche durch die Vernunft eine unüberwindliche Stärke besitzt, kann er nichts ausrichten.

El filosofar finito es la *Unphilosophie*. De esta, que utiliza el entendimiento para hablar del origen y la consistencia de las cosas, puede decirse que su modo de proceder funciona de algún modo como un “Abführungsmittel”: un medio de desviación de aquello que justamente se pretende alcanzar. Tal es el planteo que hará luego Hegel en la *Fenomenología* en el análisis del medio y el instrumento.

2. Las limitaciones del entendimiento

Los intentos de llegar a la verdad por medio del entendimiento no carecen de seriedad (irónicamente sostendrá Schulze), ellos demuestran también “Fließ und Eifer”, y que encontrará en el texto de Hegel su lugar también cuando habla del “celo por la verdad”. Schulze se refiere a los dogmatismos. Hegel en cambio se refiere a la filosofía crítica y probablemente al mismo escepticismo. En cualquier caso, estas expresiones muestran cómo Hegel también leyó bien el texto de Schulze, pues no se trata la *Introducción a la Fenomenología* de una respuesta meramente genérica.

La posición del dogmatismo, *unächte Philosophie*, es la que según Schulze y según la filosofía de Jena, „*durch Begriffe und die darauf gestützten Grundsätze des Verstandes das Absolute erreicht, und dessen Verhältniß zur Welt ausgekundschaftet zu haben glaubt*“.

Se presentan como dogmáticas en ese tiempo dos posiciones fundamentales:

Zuerst nahm man nämlich ein Objektives, oder ein Seyn im Raume, als den höchsten Grund aller Bestimmungen des Bewußtseins an, und gab es für das Absolute aus. Da es hiermit nicht gelingen wollte, so stellte man das Subjektive oder das Denken in der Zeit als ein Unbedingtes an die Spitze alles Bewusstseyns von Dingen.

Ambas formas de dogmatismo quedar superadas por la posición de Jena:

Nach dem man aber fand, daß das Subjektive eben so wenig wie das objektive vom Absoluten etwas an sich habe; so meinte man gar, wenn man vermittelst der Begriffe der *Identität* und *Indifferenz* das objektive und Subjektive, das Seyn und Denken zusammen löthete, das Absolute erhalten zu haben.

Es ésta la posición hasta ahora expresada por Schelling y que Schulze pone en boca del anónimo autor. Y es esta la posición de la que tomará distancia Hegel porque se da cuenta de la fuerza de objeción de la crítica schulzeana. El autor Schulze en realidad no está de acuerdo con ninguna de estas posiciones aunque tomará partido por la filosofía de la identidad. En vez de analizar cada caso de Dogmatismo, el cual “*immer nur mit Bedingten sich beschäftigen und dabei stehen bleibe*” supone que todos ellos comparten y se definen por el intento arriba expuesto:

...wollen wir jetzt lieber die Einsicht zur völligen Deutlichkeit und Gewißheit erheben, daß der Verstand in allem, was er thut und treibt, nothwendig und Kraft seiner Natur bloß ein Relatives und nichtreales vor sich habe, daß derselbe eben deßwegen auch ewig von aller Erkenntniß des Absoluten entfernt bleibe, und man ihm also gänzlich entsagen müßte, wenn man Philosophieren will.

Sirva esta cita ya sólo por el hecho de poner al tapete el tema en cuestión del escrito, de la controversia más amplia en la que se inscribe y el de la *Fenomenología*, es decir, el tema del conocimiento del Absoluto.

Die Befestigung dieser Einsicht ist aber um so unentbehrlicher, da, wie sich unschwer zeigen läßt, selbst die hohen und vortrefflichen Geister, die in frühern oder spätern Zeiten durch die Strahlen des unvergänglichen Lichtes, das aus dem Absoluten kommt, erleuchtet worden waren, sich noch oftmahls von den Blendwerken der Reflexion-Erkentniß haben täuschen lassen, und daher, anstatt das seligmachende Evangelium des Absoluten lauter und rein zu verkündigen, zum Theil nur Märchen, vom Verstande ersonnen, und von der Phantasie ausgeschmückt, erzählten.

Nuevamente las expresiones utilizadas aquí con ironía también serán retomadas por Hegel en otro sentido: “*die Strahlen des unvergänglichen Lichtes, das aus dem Absoluten kommt, erleuchtet worden waren*”. Esta luz, que debería llegarnos pura, lamentablemente se ve opacada por la postura del conocimiento por reflexión. Hegel retoma estas expresiones para darle otro sentido, sutilmente diferente: todas estas son representaciones que parten de una distinción que no tiene fundamento y que impiden concebir el conocimiento y el absoluto en su verdadera realidad. Pero vale la pena destacar la genialidad literaria del final del párrafo citado: en vez del anuncio del “Evangelio del Absoluto”, la reflexión nos lleva al cuento de hadas, adornado con mucha fantasía. Una genialidad literaria que a la vez que hacía disfrutar al lector – antes que nada, se ve, al escritor – estaba destinado a despertar la reacción por ahora con cautela de Hegel.

Así Schulze pasa a continuación a ofrecernos nada más y nada menos que una brillante reconstrucción de la exposición y crítica que Hegel había realizado de la filosofía de la Reflexión, que también excede a lo expuesto por Hegel y va más allá. Incluso toma una posición en contra de las filosofías de la reflexión más dura que la hasta ahora expuesta por la filosofía de Jena. Esto sucede en el apartado: *Von der Reflexions-Erkentniß des Verstandes*. Como en el apartado inicial, Schulze comienza con la exposición fría, objetiva, para que más adelante se

le “escape” alguna frase ridícula. La ironía aquí se manifiesta más bien bajo la libertad del humor escéptico frente al serio rigorismo dogmático. Y le pasa al contrincante la carga de la actitud en la reacción. Schelling optó por el humor también, Hegel no, porque entendía que detrás de la humorada la argumentación era muy seria y que la falta de una adecuada reacción sumergiría a la incipiente filosofía de Jena bajo la destrucción de la sátira.

Schulze empieza así entonces este apartado:

Das dem Verstande eigenthümliche Product, ist die Reflexion. Diese aber besteht in der Betrachtung der Verhältnisse des Entgegengesetzten zu einander. Alles was sie auffaßt, faßt sie nur auf vermittelt einer Beziehung und Bestimmung desselben auf und durch etwas von ihm Verschiedenes. Ihr Geschäft ist ein Beständiges Sich-hin-und-her-wenden von dem einen zum Andern, um bei jedem etwas denken zu können, ein bloßes Setzen eines Etwas durch das Voraussetzen eines andern Etwas, oder eine Annahme dessen, was für sich betrachtet Nichts ist, vermittelt der Annahme vom etwas dessen, was für sich betrachtet Nichts ist, vermittelt der Annahme vom etwas Anderem, das gleichfalls ohne eine Annahme nichts ist.

La profundidad a la que llega su exposición es notable:

Die höchste Handlungsweise der Reflexion, die allen übrigen Handlungsweisen derselben zum Grunde liegt, ist dieselbe, welche in die Begriffe des *Bestimmbaren* und der *Bestimmung*, des *Stoffes* (oder *Gehaltes*) und der *Form* ausgeprägt worden ist. Diese Begriffe enthalten also die obserten Kategorien, wodurch der Verstand etwas denkt

A estas categorías habíamos llegado en nuestra exposición de Kant, como de algún modo el non plus ultra del análisis trascendental y Schulze conoce bien esta situación:

Wenn man nun die Begriffe des Bestimmbaren und der Bestimmung auch eben nicht bis zur höchsten Klarheit im Bewusstseyn bringt; so sieht man doch von denselben leicht so viel ein, daß sie nur in der Entgegensetzung gegen, und durch die Beziehung auf einander – welche Beziehung aber die Entgegensetzung nicht aufhebt – etwas bedeutet. Man kann nämlich kein Bestimmbares oder keinen Stoff setzen, ohne schon eine Bestimmung oder Form gesetzt zu haben, wovon jene unterscheiden, und in Beziehung auf welche sie erst das Bestimmbare, ein Bestimmbares, oder der Stoff, ein Stoff ist. Und eben so kann man auch umgekehrt keine Bestimmung oder keine Form denken, ohne schon ein Bestimmbares oder einen Stoff gedacht zu haben, wovon jene unterschieden, und in Beziehung auf welche sie erst eine Bestimmung oder Form ist.

El resultado es el escepticismo respecto del entendimiento: escepticismo al que Schulze también adhiere y que quizás ha profundizado gracias nada más y nada menos al escrito de Hegel sobre el escepticismo:

Aus dem eben Gesagten wird aber schon evident, warum man von dem Verstande, da er lediglich in der Reflexion besteht, behaupten müsse, daß er schlechterdings unvermögend sei, sich jemahls zum Vorstellen eines *Ansich* und *Fürsich* zu erheben, und daßjenige, was er denkt, ohne Bestand und Realität sei. Denn wie ihr eben gesehen habt, und nachher noch deutlicher erblicken werdet, so bestehen dessen Habseligkeiten aus lauter Relationen, oder aus einem solchen, was allererst und bloß *durch* und *für ein Anderes* Etwas ist, dem also nur ein scheinbares Seyn zukommen kann.

El primer elemento que conviene destacar de este pasaje es la utilización de las expresiones “*Ansich*”, “*Fürsich*”, “*durch und für ein Anderes*”. Pues uno de los objetivos de mi tesis es mostrar que el texto de la *Introducción a la Fenomenología* no es tan críptico y esotérico como parece: Hegel no hace sino continuar una discusión donde los términos entre los contrincantes están relativamente claros. Si no ubicamos los contrincantes, naturalmente la terminología queda en el esoterismo. A su vez, constituye una prueba en apoyo de nuestra tesis, de que Hegel tiene perfectamente presente al texto de Schulze.

El entendimiento y su reflexión se quedan en el nivel del *ser por medio de otro y para otro* (für ein Anderes), no llega al nivel de lo que *es en sí* (An sich) y *para sí o por sí* (für sich). Podemos entender en este párrafo *Ansich* como Realität y el *Für sich* como Bestand. El entendimiento con su reflexión se mueve o “entiende” por medio de relaciones, y esto sólo llega al nivel del Ser aparente (scheinbare Seyn).

Aquí también está el “etwas” que hemos llamado la atención en la exposición sobre Kant, este etwas que buscamos conocer.

Retomando entonces la cuestión de las determinaciones:

Sobald nämlich (...) an einem Etwas Stoff und Form unterschieden, und als Entgegengesetzte auf einander bezogen worden sind; so entsteht unvermeidlich die Frage: Wie ist der Stoff zur Form, oder diese zu jenem hinzugekommen? Wenn ihr nun auch durch den Verstand ein Etwas gefunden zu haben glauben solltet, das die Form zu dem Stoffe, oder diese zu jenem brächte und beide mit einander verknüpfte; so müßtet ihr doch an diesem Etwas, weil es ein Verstandes-Object seyn soll, wiederum Stoff und Form von einander unterscheiden, und einander entgegensetzen. Alsdann erneuert sich aber die Frage: Was dem Stoffe die Form gegeben, oder diese jenem eingeimpft habe.

El resultado de esta argumentación es que el entendimiento siempre entiende ese algo que quiere entender en términos de “*Relativitäten*”, es decir en términos de oposiciones relacionadas: al ser en cuanto tal no llega, sino a la “*blo- ße Negation des An-sich und Für sich-bestehens*”.

Al entendimiento le concede Schulze la capacidad de elevarse a lo general, tal como lo hace Hegel. Pero eso no significa que supere el ámbito de lo relativo:

Man rühmt von dem Verstande, daß er vermittelst der von ihm verfertigten Begriffe eine Erkenntniß zur Allgemeinheit steigern, und sich über das Einzelne erhebe. Daß er aber durch diese Erhebung nicht im Mindesten die

Sphäre der Relativitäten überwinde, kann man schon aus der einzigen Bemerkung einsehen, daß der Begriff, als Ausdruck der Allgemeinheit, nur in der Beziehung auf das Einzelne und viele, welches in ihm zusammengefaßt wird, etwas bedeute. Denn gäbe es kein Einzelnes, so könnte es auch kein darauf sich beziehendes Allgemeines geben. Jeder Begriff enthält also schon seiner Form nach eine Relation.

Lo que aquí puede pasar desapercibido, y que sin embargo es decisivo, es que Schulze también afecta a los términos metateóricos de la filosofía de la identidad a las limitaciones de la relativización de la reflexión. Schulze se muestra aquí fiel discípulo, y quizás demasiado fiel. Las tesis aquí presentadas no se limitan a los términos ya puestos bajo examen: materia y forma, único y muchos. También muestra su aplicabilidad a los casos de sustancia y accidente y de causa y efecto: éste último par de términos que era objeto del breve análisis de Hegel en el escrito sobre el escepticismo, y que sobre la base de la idea de *causa sui* de Spinoza los presentaba como prueba de las limitaciones a la que lleva la reflexión del entendimiento.

Was aber die Begriffe der Ursache und der Wirkung, und die mit dieser verwandten Begriffe der Action und Passion, der Kraft des Vermögens betrifft, durch deren Hilfe der Dogmatismus vorzüglich bemüht gewesen ist, zur Erkenntniß des Absoluten und des wahrhaften Seyns zu gelangen; so ist es sehr leicht, in Ansehung der Eitelkeit dieses Bemühens ein kategorisches und völlig deutliches Bewußtseyn hervorzubringen. Vermittelst der Begriffe der Ursache und Wirkung reihet der Verstand das in der Sinnenwelt Vorhandene ganz seinem Charakter gemäß, nämlich nur relativisch an einander. Denn die Ursache ist nur in Beziehung auf die ihr beigelegte Wirkung eine Ursache; folglich macht sie eine Bedingtheit aus. Dasselbe gilt aber auch von der Wirkung, die nur durch die Abhängigkeit von der ihr entgegengesetzten Ursache eine Wirkung ist. Das Verstandesgesetz der Casualität enthält also nur das Denken zweier Relativitäten.

Es decir que se aplica el mismo análisis. Por otra parte, hablar de lo relativo en este caso es decir “condicionado” (*bedingt*) y por tanto no se trata del absoluto. El planteo sigue fielmente la posición de Kant. Ninguna referencia por ahora al *causa sui* de Spinoza. Tampoco tiene necesariamente que aparecer por el momento, toda vez que estamos hablando de la reflexión.

La tesis de la relatividad de todo conocimiento proveniente de la reflexión sigue con el concepto de *Ichheit*, que aquí por no estar referido al escrito de Hegel omitimos en su desarrollo. La conclusión de todo este apartado es la siguiente:

Aber wir haben nunmehr der Zeugnisse genug, daß der Verstand in den Reflexions-Begriffen, die dessen ganzen Reichtum ausmachen, nicht auf das Absolute Deutendes und Führendes enthalte.

La nota a pie de página a esta conclusión es de especialmente interesante para nuestro trabajo, y que como otros tantos pasajes debo no sólo exponer sino

que me encuentro obligado a citar in extenso, dado el carácter probatorio y documental de los mismos para la tesis:

Es ist das eigenthümliche Verdienst der Kritik der reinen Vernunft, daß sie nicht nur die verschiedenen, zur Reflexion für den Verstand dienenden Begriffe, mit vollständigkeit angegeben, sondern auch bündig bewiesen hat, daß diese Begriffe lediglich zu einer Anwendung auf Producte der Sinnlichkeit taugen; als Mittel, dem Absoluten sich zu nähern aber gebraucht, nothwendig auf lauter Antinomien führen. Ob sie daher keine Philosophie liefert, und sogar nicht einmal das Princip derselben andeutet; so kann doch durch sie die Eitelkeit aller Bemühungen, durch Hülfe der Reflexions-Begriffe eine Erkenntniß vom Absoluten gewinnen zu wollen, vollständig begriffen werden. Und wäre dieselbe verstanden worden, so würde man, nachdem sie herausgekommen ist, in dergleichen Bemühungen nicht Zeit und Kräfte verschwendet haben.

Kant ha expuesto de modo completo los conceptos con que el entendimiento reflexiona. Pero también ha mostrado que sólo valen para la sensibilidad y que, en la medida en que pretendemos utilizarlos como medio para aproximarnos (se entiende a nivel cognoscitivo) al Absoluto, caemos necesariamente en Antinomias. Lo que está en juego en este escrito, es el mismo tema con que inicia la *Introducción* a la *Fenomenología* del Espíritu: e incluso expresado con términos casi literales: “*als Mittel, dem Absoluten sich zu nähern*”; “*eine Erkenntniß vom Absoluten*”.

El final de este párrafo nos deja sin dudas al respecto:

Jetzt laßt uns die durch das gefärbte Glas desselben, welches eine unversiegbare Quelle von Wahn und Irrthum ist, nicht getrübten Blicke auf dasjenige richten, was über jede Beziehung und Abhängigkeit erhaben, die unendliche Fülle seiner Wesenheit bloß durch sich selbst trägt und hält, mithin auch die wahrhafte Realität ist.

No sólo queda mostrado de este modo que Schulze está comprendido en las referencias indirectas del comienzo de la introducción de la *Fenomenología*, sino que es su referencia principal. Y aún así, tenemos más pruebas para dar. Hemos seguido hasta ahora la exposición de Schulze acerca de las limitaciones del entendimiento para llegar al conocimiento del Absoluto. Veamos ahora, tal como dice Schulze liberados de esta coloreada lente que nubla nuestra vista, la idea misma de Absoluto, tal como reza el título del apartado siguiente: “*Von der Idee des Absoluten*”.

3. Lo que el absoluto no es

El espíritu humano nos impulsa a trascender lo cambiante que nos ofrece la percepción:

Dieser Anblick eines beständigen Loßreißen der Dinge in der Natur vom nichts, um alsbald wieder in dasselbe zu versinken läßt aber selbst einen

ganz gemeinen Geist unbefriedigt, und es regt sich dabei in demselben das Verlangen nach etwas Unveränderlichem und An-sich-selbst-Bestehendem. Denn weil er ein menschlicher Geist, und mit der Anlage zur Vernunft begabt ist, so wohnt ihm die Idee von einem vollkommenen und absoluten Seyn bei, und diese Idee macht, daß ihm die Wahrnehmung continuirlich wechselnder, und nur für und durch einander bestehender Dinge nicht genügend kann.

Se trata entonces en primer lugar sacar la idea de Absoluto de la apatía de la conciencia común (*Dumpfheit des gemeinen Bewußtseyns*) y comenzar por señalar *lo que el Absoluto no es*. Este desprecio de la conciencia común es una alusión irónica de Schulze y será un punto fundamental, como hemos visto, en el cual Hegel tomará distancia de la postura de Schelling.

Das Absolute ist nach der, lediglich in der Vernunft davon enthaltenen Idee was es ist, bloß an, durch und für sich selbst. Es setzt nichts anderes voraus, und wird durch nichts von ihm verschiedenes bedingt, noch bezieht es sich auf etwas ihm Entgegengesetztes, sondern muß allem Andern vorausgesetzt werden, und hat das vollständige Princip seiner Wesenheit und seines Seyns lediglich in sich selbst.

Es enthält also auch keine Zahl, Mehrheit oder Theile. Denn sonst würde es durch seine von ihm verschiedenen Theile auf und mit einander. Es ist keine Collection, sondern vielmehr die lauterste Einfachheit und reinste Einheit, in der nichts von einander unterschieden werden kann.

Daher kann auch in demselben weder etwas ein Anderes durchdringen, noch sich mit einem Andern vereinigen und identificiren, noch endlich auch, nachdem es sich damit vereinigt hat, auf irgend eine Art davon wieder scheiden und trennen. Für den Verstand, der nur durch Entgegensetzung und Beziehung etwas auffaßt, ist es mithin gar kein mögliches Objekt.

Eben so wenig kann es etwas, das es nicht selbst wäre, in sich aufnehmen, oder sich mit dem, was von ihm verschieden ist, d.h. mit dem bloß Relativen, ganz oder zum Theil vereinigen. Seine Natur widersteht jeder Verbindung dieser Art, und wo es ist, da ist es nur mit seiner eigenen Fülle, und lediglich in seines ganzen Wesenheit gegenwärtig.

Man darf ihm ferner keine Prädicate beilegen, und durch diese Beilegung wird es eben so sehr verunstaltet, als wenn man es zu einem Prädicate von etwas Anderem macht. Man kann nicht sagen, daß es eine Quantität, oder Qualität habe, daß es einen Stoff und eine Form, oder etwas dem Aehnlichen enthalte.

Folglich ist es auch keiner Veränderung, keines Zuwachses und keiner Verminderung fähig. Es kann nicht erst werden, was es noch nicht war, noch auch aufhören zu seyn was es ist. Es bleibt immer sich selbst gleich, geht nie von einer Art des Seyns in eine andere über, und ist ewige Ruhe und Stille.

Da alle einzelne Dinge in der innern und äußern Welt nichts weiter, als bloße Relationen sind, indem solche nur dadurch, daß sie nach, mit und durch einander da sind, einzelne Dinge ausmachen, und jedes derselben erst aus einem Andern das Seyn empfängt; so ist auch das Absolute keinem einzigen dieser Dinge, es werde nun einzeln genommen, oder in seiner Verbindung mit andern Dingen betrachtet, ähnlich. Es ist das alleinige reale Universum, weil nichts außer ihm ist, was noch wahre Realität, oder ein Seyn an sich

hätte. Es ist das einzige Positive, und mit ihm verglichen, machen die Dinge, woraus die Erscheinungswelt besteht, lauter Undinge (non entia) aus. Man soll sich daher von ihm auch kein Bildniß machen, oder es mit dem, was im gemeinen Bewußtseyn vorkommt, und durch Verstand oder Einbildungskraft vorgestellt wird, vergleichen, denn es ist von diesem allen durchaus verschieden.

Die Einsicht der gänzlichen Verschiedenheit des Absoluten von allem Relativen und nur scheinbar Realen, oder von der Welt, muß man aber lebendig und deutlich erhalten, wenn man der Philosophie fähig seyn will. Denn wird sie im geringsten verdunkelt, so tritt an die Stelle der sichern Beschäftigung der Vernunft mit der Reinheit und dem Heiligthume des Absoluten, die unruhige, an bloßen Relativitäten nagende und immer in der Ungewißheit endigende Thätigkeit des Verstandes, uns es entsteht die Unphilosophie, welche aus Bedingtheiten das Unbedingte zu rechte machen will.

Esta idea de Absoluto no se refiere exclusivamente a Schelling. También lo hacen en forma indirecta a la posición de Hegel, y explico por qué.

Las referencias que siguen a este pasaje son alusiones directas al escrito de Schelling *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802) y a su anterior *Darstellung meines Systems der Philosophie*. (1801). No hay citas directas, más bien estos *Aforismos* se presentan en la forma de una profundización de los supuestos de la filosofía de Jena, mostrando las aporías a las que lleva. Pero sigue más bien de cerca de la *Darstellung* de 1801 el postulado de la indiferencia entre sujeto y objeto (cfr. por ejemplo §§1 al 3, la concepción de identidad absoluta, de totalidad y de universo como equivalentes que se acerca a la idea de Absoluto que presenta Schulze (cfr. por ejemplo §§ 4 al 26, §32), el desconocimiento de la subsistencia propia de lo finito (cfr. por ejemplo §§ 27 en adelante). De las *Fernerer Darstellungen* toma fundamentalmente la cuestión de la intuición intelectual (cfr. hacia el final de § I en adelante), y la identidad entre los opuestos, incluso el absoluto como la identidad entre *Möglichkeit und Wirklichkeit*. De estos tópicos veremos algunos un poco más en detalle, no sólo por motivos de documentación de lo aquí sostenido sino también para comprender mejor la argumentación de Schulze y la evolución filosófica de Hegel en relación a esta polémica.

Sin embargo Hegel también queda alcanzado por la crítica, aún cuando el blanco directo es Schelling. Porque el examen de los alcances y límites del escepticismo – por decirlo en términos más usados hoy en día - que efectúa en el *Escrito* respectivo de 1802, tiene como referencia histórica el Parménides de Platón, el cual analiza frente a Sócrates los argumentos que presenta Zenón, fiel seguidor del eléata, argumentos que defienden no sólo la entidad del movimiento sino de lo finito. La perspectiva desde la cual los analiza es su concepción del Ser. Y Schulze en estos *Aforismos sobre el Absoluto* obliga a enfrentarse a los filósofos de Jena, tanto Schelling como a Hegel a las implicaciones parmenídeas de la filosofía de la identidad. El blanco directo es Schelling, que goza ya de amplia fama y es el exponente más reconocido de la filosofía de Jena; pero alcanza también a Hegel, que todavía no ha presentado públicamente un escrito donde exponga positivamente su concepción, que ha publicado el *Escrito de la Diferencia*, que a

primera vista se presenta como una defensa de la superioridad de la filosofía de Schelling. No hay motivo público por el cual diferenciarlo; aún cuando en el escrito sobre el escepticismo hay pasajes donde se puede ver apenas que la concepción de Hegel es potencialmente diferente. Pero sólo una lectura retrospectiva desde la *Fenomenología* puede verlo con más claridad. Por otro lado, en el *Ferrenen Darstellungen* Schelling retoma motivos del escrito del escepticismo (cfr. I/4, 365, Suhrkamp 109).

Pero justamente porque están relativamente claras las diferencias entre Fichte y Schelling, pero no aún entre Schelling y Hegel, éste último tendrá todavía la oportunidad y el motivo de distanciarse, cosa que ocurrirá no explícita aunque sí públicamente para quien en ese entonces siguiese el itinerario de la filosofía de Jena, en la *Fenomenología del Espíritu*. El escrito de Schelling sobre el absoluto de 1806 sólo mostrará a Hegel que no ha acusado recibo de la profunda objeción que contiene el escepticismo de Schulze para la filosofía de la identidad.

Sin embargo, el distanciamiento teórico más profundo ocurre desde este punto de vista en la *Ciencia de la Lógica*, y nada más y nada menos que gracias a las objeciones de Gottlob Schulze. Pero antes de pasar a la documentación de esta tesis, es necesario seguir la argumentación de Schulze hasta llegar al concepto de intuición intelectual. (Y el escrito posterior de Schulze obligará a desarrollar la *Fenomenología* antes de la *Ciencia de la Lógica*)

Hemos purificado hasta ahora siguiendo a Schulze la idea de Absoluto de todo empañamiento por parte del entendimiento y la Reflexión:

Denn wer durch einen Strahl des Lichtes der Vernunft erleuchtet worden ist, der weiß es auch von der Finsterniß des Verstandes und der Sinne bestimmt zu unterscheiden. (...) Wir halten es daher nicht für unnütz, am Lichte der Vernunft sie noch ein wenig zu betrachten.

Sin duda que la referencia al „Strahl“ de la *Introducción a la Fenomenología* no tiene a pie de página la referencia a este texto (como no tiene en general a ninguno). Pero es la idea la que Hegel retoma. Schulze continúa con la elaboración de un supuesto:

Diese Lehre enthält nämlich die Behauptung: „das Absolute bestehe aus einer solchen Einheit, Identität und vollkommenen Gleichheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, des Denkens und Seyns, des Allgemeinen und Besondern, des Objectiven und Subjectiven, des Idealen und Realen...“

Por lo que he investigado, aunque está entre comillas no se trata de una cita textual, aunque el contenido está claramente elaborado como un supuesto de la filosofía de Schelling. Si hemos dejado de lado la capacidad del entendimiento de hablarnos del Absoluto, preguntamos ahora:

Wie sie dazu komme, die Begriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit, des allgemeinen und Besondern, oder des Uebrigen, was sie hierbei, als wenn es von einerlei Art mit jenen wäre, in einem Striche hernennt, für Wurzeln des Absoluten auszugeben, und in deren Identiät diese zu finden? Man begreift

nähmlich ohne Mühe, daß zu solchen Wurzeln eben so gut auch die Begriffe der *Formheit* und *Stoffheit*, der Einheit und Vielheit, oder andere relativische Vorstellungsweisen des Verstandes...

Una posibilidad se encuentra en reconocer la unidad de estas contraposiciones en la noción de identidad. Ésta es evidentemente la noción en la que se basa el absoluto para Schelling en los textos que cité más arriba. Así el párrafo 4 de la *Darstellung* comienza diciendo:

Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist (§. 2), für alles Seyn (insofern es in der Vernunft begriffen ist) ist das Gesetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch $A = A$ ausgedrückt ist.

Éste es uno de los principios de la *Darstellung*, estrechamente relacionados a los demás que componen el texto y que entrar en ellos nos desviaría del centro de nuestro trabajo. Lo más importante que conviene notar, sin embargo, es la crítica que Schulze expone a manera de paso en su meditación:

Aber der Begriff der Identität oder der Dieselbigkeit ist ja gleichfalls nur ein Reflexions-Begriff, und bloße Relation. Er bezieht sich lediglich auf Begriffe des Verstandes von Dinge, die zu verschiedener Zeit innern und äußern Bestimmungen versehen gedacht worden sind, und dient ihm bloß dazu, dieses, daß er etwas schon einmahl gesetzt habe, anzuzeigen. Jener Begriff kann daher auch nach den Gesetzen des Verstandes, für den er allein Bedeutung hat, gar nicht auf die Vorstellungen der Möglichkeit und Wirklichkeit, des Allgemeinen und Besondern angewendet werden, und diese sind keiner Subsumtion unter denselben fähig.

El intento de Schelling de superar las limitaciones del entendimiento por medio de la razón, apoyado en el concepto de identidad, por más sublime que se presente, no es más que el intento de pasar a una metateoría sobre las categorías que reproduce las limitaciones que se le atribuían al entendimiento. Por un lado tenemos que la razón...

...geht (...) niehmals bei dem Verstande und der Sinnlichkeit in die Schule, und holt keineswegs aus diesen die Materiales zu ihren Ideen. Was sie weiß und darstellt, projicirt sie vielmehr lediglich aus sich selbst und erzeugt es chöpferisch in ihrem eigenen Schooße.

Tenemos entonces como resultado el siguiente:

Eine Identification des Möglichen und Wirklichen kann also auch nicht ihr Werk seyn, sondern macht eine Mißgeburt der Einbildungskraft aus, welche dann die Beschränktheit des Verstandes und der Sinne überwinden zu haben wähnt, wenn sie sich in ihren Dichtungen den Gesetzen beider entzogen hat.

¿De dónde saca entonces esta identidad de lo real y lo posible y toda esta proyección? De la abstracción de representaciones e imágenes

...welche sich die meisten Menschen von der Finsterniß, dem Schatten und der Grenze machen. Auf gleiche Art ist der Wahn entstanden, daß der Vorstellung von einer Identität des Möglichen und Wirklichen, die bloß den Begriff eines Mangels beider ausmacht, ein mit den Beschränktheiten beider nicht behaftetes Reale, welches man das Absolute zu nennen beliebt, entspreche.

Hegel establecerá la dirección inversa, o más bien la doble dirección, como podemos notar en la *Anmerkung 1* a la *Erste Abschnitt. Bestimmtheit (Qualität)* de la *Wissenschaft der Logik* (1812), de lo que ahora sólo puedo hacer sólo la referencia.

Schulze parece interpretar con esta crítica el pasaje de la teoría expuesta en la *Darstellung* (1801) a las *Fernerer Darstellung* de 1802; es decir el pasaje del intento de fundamentación en la razón (llamada más adelante por Schulze “*Organ fürs Absolute*”) al intento de fundamentación en la intuición intelectual. Entre ambos escritos no habría complementación, sino evolución. Por eso no tiembla la pluma al final de este apartado de los *Aphorismen*:

Die Lehre von der Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit im Absoluten ist also, von welcher Seite man sie auch betrachten mag, eine hohle und kernlose Frucht der Phantasie, und zu ihrer Rechtfertigung bleibt nichts weiter übrig als die kahle Versicherung, daß man sie nicht verstanden habe, womit sich alle Träume, die jemals für Philosophie ausgegeben worden sind, auf eine unbestreitbare Art begründen lassen.

4. La intuición intelectual

En el apartado siguiente, “*Von der einzig möglichen Art das Absolute zu erkennen*” Schulze pasa a las aporías a las que lleva el intento de Schelling de establecer la intuición intelectual como modo de conocimiento del Absoluto, del que sólo hasta ahora tenemos la mera idea.

So wie das Absolute von allem Relativen und Bedingten gänzlich verschieden ist, und nicht das geringste damit gemein hat; eben so ist auch das Mittel, um zu jenem zu gelangen, und Wissenschaft davon zu erhalten, von allen Mitteln durchaus verschieden, wodurch man sonst einer Erkenntniß von Dingen, und selbst des Besitzes dessen, was wir eine Wissenschaft der Objekte der Sinne und des Verstandes nennen, theilhaftig wird.

Este motivo, luego retomado claramente por Hegel en la *Introducción* a la *Fenomenología* con el mismo carácter crítico con que lo presenta Schulze, es tematizado como vemos primero por este último y del cual Hegel muy probablemente ha aprendido. Lo que Hegel presenta con carácter directamente crítico aquí Schulze lo presenta con ironía.

El resultado de la argumentación de Schulze es el siguiente:

Diese erhabene, den Schleyer, welche unsere wahrhafte Existenz umgiebt, wegziehende Einsicht, daß das einfache Fundament des menschlichen Geistes mit dem Absoluten selbst Eins sey, kann man, um sie besser von allen andern Erkenntnissen zu unterscheiden, ein reines intellectuelles Gefühl nenne. Das Gefühl nämlich nur dasjenige, was zum fühlenden Wesen selbst gehört, mit ihm eins ist, (daher es sich auch andern Wesen niemals mittheilen läßt), und schließt zugleich die höchste Ueberzeugung in sich, von der alle andere Ueberzeugung nur ein Nachbild und Schatten ist. Rein intellectuell heißt aber jenes Gefühl, weil es von allem Bewußtseyn des Zusammengesetzten gereinigt ist, und die Vernunft den Odem Gottes in unserer Natur, allein zur Quelle hat, ja eigentlich die Vernunft, in ihrer höchsten Potenz genommen, selbst ist.

Naturalmente que estas consecuencias resultarían inaceptables para Hegel, toda vez que en el mismo escrito sobre el escepticismo justamente declaraba estar en contra de una filosofía basada en el sentimiento. Aquí se presenta el modo supremo de conocimiento como *Gefühl*; en éste particular conocimiento residiría la “más alta potencia de la razón”. En este sentimiento el espíritu “*genießt auch die Höchste Seligkeit*” e incluso resulta ser el “Abgrund der reinsten Freunden, die unser Geist in seiner eigenen Absolutheit fühlt”. Quien tiene este sentimiento se encuentra en su „ursprüngliche Heimath“ y se vuelve uno con el Absoluto (“mit dem Absoluten Eins wird”). La ironía de Schulze goza aquí con una lista de atributos “loables” sobre esta intuición que explica también por qué han disfrutado en su momento muchos enemigos de la filosofía de Jena de su lectura.

En lo que a la argumentación se refiere, retrospectivamente se puede notar mejor el distanciamiento de Hegel respecto de Schelling. No sólo no aceptará que el conocimiento del Absoluto consista en un sentimiento. También rechaza la convicción (Überzeugung) que proporciona, y el hecho de que lo que pretende presentarse como lo más racional no sólo caricaturizado sino también seriamente demostrado por Schulze como lo más irracional. Si este sentimiento tendrá cierta cabida en la filosofía de Hegel, pues queda valorizado también como un cierto sentimiento del hombre común respecto de lo absoluto, no podía ser el modo de acceso de la filosofía.

Sin embargo la peor implicación esta por venir, y de la cual la filosofía de Hegel hará su eco famoso. Los hombres comunes - la conciencia común (gemeine Bewusstseyn) - otorgan consistencia a las cosas individuales. No sucede lo mismo con el hombre de la razón (Der Mann der Vernunft):

In den Abgrund des Intellectuellen Gefühls versenkt, wird für ihn alles außer ihm und in ihm Seyn eine Nulität, welche nur für die Ohnmacht unsers Geistes, welche man Sinnlichkeit und Verstand nennt, das ansehen, etwas Reales zu seyn, haben kann.

5. Las cosas y la nada

De este modo, Schulze lleva en el siguiente apartado, “*Von dem Verhältnisse aller endlichen Dinge, oder der Welt zum Absoluten*” al resultado de esta posición. Ya hemos visto que todo lo determinado no tiene consistencia en sí “Nicht-

an sich-selbst-Seyn". Ahora bien, „Zum wesentlichen Charakter aller in der Welt vorhandenen Dinge gehört ferner ihre Vergänglichkeit“; son perentorias. Están esencialmente vinculadas a la nada y el Ser no pierde nada con ellas:

Denn das wahrhafte Seyn kann sich nie aus sich vertieren, in das Nichtseyen übergehen. Alles aber, was am Nichts Theil nimmt, vermag sich nicht zu halten, und vor der Vergänglichkeit, d.h. vor der Vereinigung mit dem nichts zu retten. Denn alles strebt nach dem Prinzip zurück, woraus es kommt.

Hegel esperará a escribir la *Wissenschaft der Logik* para retomar este tópico, también refundido a su manera, pero ya presentado por Schulze. El hecho de que la hora del nacimiento de las cosas finitas es la hora de su muerte, lamentablemente para quienes creen que es de Hegel esa intuición, ya está formulado de algún modo, como vemos, por Schulze en la crítica a la filosofía de la identidad. La inspiración de Hegel en Schulze no se queda allí, pues la intuición fundamental viene ahora.

Teniendo en cuenta tanto la consistencia de las cosas finitas, como la idea de Absoluto y el carácter de la intuición intelectual tenemos como resultado el siguiente:

Man kann demnach mit Recht sagen: Alles ist Nichts, und Nichts ist Alles, wenn unter dem Alles der Inbegriff des Dauerhaften und durch Hülfe des gemeinen Bewusstseyns nicht zu entdeckenden Scheins, welcher die Welt ausmacht, verstanden wird.

Afirmación que no quita genialidad a la paradoja presentada por Hegel en la *Wissenschaft der Logik*: más bien apoya la tesis de que los grandes clásicos son tan grandes que opacan a sus antecesores, y que son tan clásicos que de ellos se nutren.

6. El absoluto y el lenguaje. Los ancestros de la filosofía de la identidad

Lo ya dicho por Schulze era suficiente para sumir a la filosofía de la identidad en una gran crisis, quizás más potente de lo que *Aenesidemo* había resultado para la posición de Reinhold. Los jóvenes filósofos de Jena se encontraban que con el escrito del escepticismo habían despertado en su contra a una enemigo temible.

Y como si estos argumentos fuesen poco, restan aún dos estocadas por presentar, de las cuales Hegel también recibirá lección.

Freilich können wir nicht erwarten, das, was die Vernunft vom Unendlichen und Endliche weiß, für alle unserer Leser vollkommen klar mitgetheilt zu haben. Denn es hält allerdings schwer, die hohe und heilbringende Weisheit, welche aus dem reinen intellectuellen Gefühle stammt, in einer Sprache vorzutragen, die, da sie nach den bornierten Erkenntnissen des Verstandes und der Sinne gebildet worden ist, nur diese auszudrücken taugt, und der Vernunftseinsicht unterliegt. Wer inzwischen der obigen Anweisung gemäß, sich selbst im Absoluten gefunden hat, der wird unsere Darstellung des

Verhältnisses des Absoluten zur Welt vollkommen verstehen, und sogleich einsehen, daß sie Wahrheit sey.

La inexpresabilidad es otro de los resultados que Hegel tendrá en cuenta en la *Introducción a la Fenomenología*.

Respecto de la historia del pensamiento, la filosofía de Jena no es nueva, e incluso se encuentra ligada a los orígenes mismos de la filosofía:

Denn wenn z.B. die ältesten Philosophen aus der Nacht das Ziele entstehen lassen, oder wenn sie lehren, daß das Chaos, eine jeder Bestimmung beaubte Masse, allem in der Zeit Entstandenen als Princip zum Grunde liege, und daß durch die Formung desselben vermittelt eines andern, jenem durchaus entgegengesetzten Princip die Welt entsprungen sei; so ist der Sinn hiervon unläugbar der, daß das Nichts den Stoff des Wirklichen ausmache, und die Welt nur aus vorübergehenden Gestaltungen desselben bestehe.

Más adelante pertenecieron a esta línea quienes

die Reinigung ihres Geistes von allem Irdischen nicht vollbracht hatten, und mit dem Vergänglichen zu sehr beschwert aus dem vom Plato eröffneten übersinnlichen Himmel wieder in das Endliche herabsanken, trifft ihr immer noch deutliche Fingerzeige auf die Lehre an, daß das Nichts den Stoff von allem zur Welt Gehörigen ausmache. (...)

Recordemos el tema de lo „terrenal“ en Kant, y la oposición al respecto de Platón en cuanto a la subsistencia de las ideas recibe aquí de Schulze su enemistad. A Platón le pertenece aquella línea que

...durch einen das wahre und ewige Leben befördernden Selbstmord den Geist von den Banden des Körpers zu befreien, von aller Betrachtung irdischer Dinge zurückzuziehen, und zur reinen Vernunft zu steigern...

A esta línea pertenecería la filosofía de Jena, y el escepticismo presente entre líneas, la posición de Schulze, se muestra claramente como defensa de la percepción de las cosas del hombre común. Hegel no está dispuesto a despreciar a Platón pero tampoco a dar fácilmente a cambio la posesión de la conciencia común, tal como veremos. Y menos aceptará la atribución de los orígenes de su posición filosófica a los que incluso se discute acerca de si pertenecen a la tradición filosófica o a la mitología, como es el caso de Hesíodo. Su origen estará en Parménides, con una gran modificación.

El escrito finaliza con una frase que tampoco pasará desapercibida:

Daß alles in der Welt aus dem Nichts komme und bloß eine vergängliche Gestaltung desselben ausmache, das Absolute hingegen von demselben gänzlich getrennt in seiner Reinheit und unveränderlichkeit ruhe, dieß ist der Einklang aller acht philosophischen Leute alter und neuer Zeit, so wie hingegen die Unphilosophie sich dadurch allgemein ankündigt, und ihre Unwissenheit über das, wovon sie spricht, sogleich verräth, daß sie der Welt

ein wahrhaftes Seyn andichtet, und die Dinge in derselben an dem Absoluten auf irgend eine Art Antheil nehmen laßt.

Schulze irónicamente acepta la sentencia del idealismo de Jena que presenta a su escepticismo como la no filosofía, Unphilosophie. Semejante acto de “humildad” no obtendrá de parte de Hegel ninguna compasión, como veremos en al hablar de la *Introducción* de la *Fenomenología*.

Todo estaba casi listo como para que Hegel avanzara su propio sistema y desde 1803 ensaya la nueva metafísica. Las críticas de Schulze a la metafísica de la filosofía de Jena lo habían advertido de los errores que no podía cometer, y los desafíos que en el plano de la metafísica debía afrontar. Pero quedaban varios cabos sueltos desde el punto de vista gnoseológico. Dos años después de los *Aporismen* que he presentado en este capítulo, un nuevo escrito del escéptico alemán obligará a replantear la incipiente filosofía de Hegel y a que el heredero de la filosofía de Jena dé una respuesta de fondo al siempre renovado y al acecho desafío del escepticismo. Y quizás una vez más quedaremos sorprendidos de cuánto se puede llegar a deber a un enemigo... cuando la pelea llega a la dignidad de la discusión auténtica filosófica y supera las diatribas meramente académicas.

El restablecimiento de la equipolencia. Nuevamente Schulze

En 1805 Schulze publica en la misma revista, *Neues Museum der Philosophie und Literatur* de Leipzig, en esta ocasión – “*dritten Bandes zweytes Heft*” – también editada por Friedrich Bouterweks. Esta vez con la autoría explícita⁸⁷. Aún cuando contiene una breve revisión crítica de autores importantes de la filosofía alemana como Leibniz y Kant, y se extiende en la crítica explícita al idealismo de Schelling, el escrito es una renovada exposición sintética de los elementos fundamentales de la posición escéptica. Hemos visto en otro capítulo cómo Schulze cita directamente el escrito del escepticismo de Hegel, aunque no parece tener en claro quién es su autor, y queda de hecho integrado en la consideración general de la filosofía de la identidad representada por Schelling.

La cita del escrito de Hegel documenta ya aquí en forma explícita la lectura detenida por parte de Schulze y hemos visto su notable reacción y contraataque. En este capítulo más bien me interesa detenerme en las ideas de Schulze que serán parte fundamental de la inspiración para la Introducción de la *Fenomenología* de Hegel y de los contenidos en ella desarrollados.

El escrito del que hablaremos se denomina *Die Hauptmomente der Skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntnis*, no tiene subdivisiones, y está compuesto de 50 párrafos.

a. La estructura del conocimiento

En los primeros párrafos Schulze expone el problema general: “Ist der Mensch vermögend etwas zu wissen? Luego sintéticamente habla de las posiciones escéptica y dogmática. En los párrafos 5 y 6 presenta la estructura fundamental el conocimiento:

§ 5. Das Wissen macht eine besondere Vollkommenheit an unsern Erkenntnissen aus, und bedeutet den Besitz einer über alle Zweifel erhabenen Einsicht von den zu jeder Erkenntniß, als solcher, wesentlich gehörigen Bestimmungen. Diese Bestimmungen sind die *objektive* und die *allgemeine Gültigkeit* der Erkenntniß.

§ 6. Jede Erkenntniß, von welcher Art sie auch seyn möge, (sinnlich oder intellectuell), enthält eine doppelte Beziehung, wodurch sie allererst Erkenntniß ist, nämlich auf das *erkennende Subjekt*, und auf das *erkannte Objekt*. In der ersten Beziehung genommen, ist die Erkenntniß von dem erkennenden Subjekte abhängig, und macht eine besondere Modification des Bewusstseys, woraus diesselbe besteht, hinaus. Denn das Objekt, in Relation auf welches und in Übereinstimmung mit welchem die Erkenntniß allererst Erkenntniß von einem Etwas, und keine bloße Einbildung ist, muß immer, es sey nun ein äußeres, oder inneres Objekt, ein von derjenigen Bestimmung des Bewusstseins, die dessen Erkenntnis ist, Verschiedenes und Unabhängiges ausmachen. Bekanntlich wird nun diese Beziehung durch das Urtheil, *eine Erkenntniß sey wahr*, ausgedrückt, unter dem einer Erkenntniß

⁸⁷ No he logrado determinar por qué ahí se presenta como “Hofrath Schulze” y no como “Gottlob Schulze”.

beygelegten Irrthume aber dieses verstanden, daß das object, worauf in Beziehung eine Modifikation des Bewusstseyns allererst die Dignität einer Erkenntniß besitzt, nur in der Einbildungskraft existire.

Cada CONOCIMIENTO (*Erkenntniß*), sea cual sea su tipo (sensitivo o intelectual), contiene una DOBLE RELACIÓN (*doppelte Beziehung*), gracias a la cual es conocimiento. Se relaciona con el SUJETO COGNOSCENTE y con el OBJETO CONOCIDO.

Si lo consideramos en la PRIMERA RELACIÓN, el conocimiento DEPENDE del sujeto cognoscente y produce (*hinausmachen*) una modificación particular de la conciencia (*Modification des Bewusstseyns*) en la que él reside.

Puesto que el OBJETO, en relación al cual y en correspondencia con el cual el conocimiento es antes que nada conocimiento DE UN ALGO (*von einem Etwas*), Y NO MERA IMAGINACION (*bloße Einbildung*), debe ser siempre - sea él un objeto externo o interno - DISTINTO E INDEPENDIENTE DE SU DETERMINACIÓN DE LA CONCIENCIA.

Como es sabido se expresa esta relación por medio del *JUICIO* (*Urtheil*) de que un conocimiento es VERDADERO (*wahr*). Se juzga en cambio que es un ERROR (*Irrthum*), cuando el objeto, gracias al cual en principio una modificación de la conciencia tiene la dignidad de un conocimiento, sólo existe en la FUERZA DE IMAGINACIÓN (*Einbildungsfrakt*).

b. Validez general y validez objetiva

En el párrafo 7 distingue entre „ALLGEMEINE GÜLTIGKEIT DER ERKENNTNIB“ de „OBJEKTIVEN GÜLTIGKEIT“. Las primeras son las determinaciones generales de la conciencia, que otorgan una validez general. La segunda es la validez propia de la fundamentación del conocimiento en cuestión en la naturaleza del objeto. El primer tipo de validez se apoya en última instancia en el segundo. En el párrafo 8 establece Schulze una base fundamental de su posición:

§ 8. Daß jede Erkenntniß allererst durch IHRE OBJEKTIVE UND ALLGEMEINE GÜLTIGKEIT von BLOßEN EINBILDUNGEN UNTERSCHIEDEN sey, wird schlechthin VORAUSGESETZT. Wer diese Voraussetzung nicht als gültig anerkennen wollte, der würde Wahrheit und Irrthum in eine Classe werfen, und an keinem Streite über beyde Antheil nehmen dürfe.

Es importante subrayar que metodológicamente Schulze parte de un supuesto, aceptado como tal. Que lo que se entiende por conocimiento se defina en oposición de las meras imaginaciones y que lo esté en relación a que el primero observa esos dos tipos de validez, es un principio al que Schulze no le busca una fundamentación ulterior en principios superiores. Lo que no quiere decir que partir de este supuesto no tenga justificación. La importancia crece para nuestro trabajo en la medida en que es uno de los principios positivos que la filosofía de la identidad según Schulze no respeta.

§ 9. Unser Bewußtseyn enthält seiner URSPRÜNGLICHEN EINRICHTUNG nach BESTIMMUNGEN, die BEZIEHUNGEN AUF OBJEKTE IN SICH SCHLIEßEN, und deßhalb für Erkenntnisse gelten. Diese Beziehungen finden darin OHNE UNSER ZUTHUN statt, und es kann sie niemand nach Belieben entstehen lassen, oder, wo sie vorkommen, sogleich vertilgen. Aber einer PRÜFUNG können wir solche unterwerfen, und darüber Nachforschungen anstellen, wieviel wir von der Richtigkeit und dem Grunde derselben verstehen.

Las determinaciones que se encuentran originariamente en nuestra conciencia suponen siempre, o encierran (*enthält*) relaciones a objetos. Estas determinaciones no dependen de nuestra voluntad. Pero esto no significa que por ello tengan validez general (aquí bajo *Richtigkeit*) y objetiva (aquí en *Grunde*). Para ello deben someterse a una prueba (*Prüfung*). Con lo cual podemos afirmar que no sólo sigue Hegel esta exposición casi al pie de la letra, sino que hasta la hace propia; por lo menos hasta aquí. Las referencias a las determinaciones generales, la distinción entre saber y verdad, la necesidad de la prueba. Pero antes de profundizar en estas referencias conviene ahondar aún más la convicción del lector de este trabajo, pues si hasta ahora a pesar de lo mostrado y citado le pareciese todo esto mera coincidencia, lo que viene como mínimo lo sumirá en la duda.

c. Dogmatismo y Escepticismo

Una vez establecidas estas determinaciones generales y antes de pasar al momento problemático, Schulze se detiene en caracterizar en líneas esquemáticas al escepticismo y al dogmatismo. El dogmatismo (§ 10) sostiene poder conocer – en el ámbito de lo que sostiene decir conocer, porque no todo dogmatismo es total - lo que las cosas son o no son. Uno es dogmatismo positivo el otro negativo. El escepticismo (§11) consiste en cambio en la confesión (*Bekanntnisse*) de que no puede decidir en forma concluyente acerca de la validez objetiva y general que presentan las exigencias que se encuentra en nuestras disposiciones. Se trata de un problema insoluble (*Unauflösbares Problem*). Esta insolubilidad se refiere a todo tipo de conocimiento (§12). No sólo no podemos saber si los pretendidos conocimientos tienen fundamento en las cosas o no, sino tampoco a ciencia cierta, por consecuencia, cuál de las afirmaciones sobre las cosas tiene más fundamento que otra. El escepticismo conduce al ánimo (§ 13) a un estado de reserva sobre toda decisión categórica (*Zustand der Zurückhaltung aller Kategorischen Entscheidung darüber*), acerca de si los objetos que suponen nuestros conocimientos corresponden (*zukommen*) a una realidad independiente (*Unabhängiges Wirklichkeit*) de la conciencia. A este estado lo denomina “*Zweifel*”, traducción según Schulze del término griego *epojé*. Ésta no es resultado de la arbitrariedad (*Willkür*) (§ 14) y tiene sus fundamentos (*Gründe*). Estos no son inspecciones (*Einsichten*) cognoscitivas que sostienen que no hay correspondencia entre los conocimientos y los objetos con los que se relacionan; también este tipo de afirmaciones son objeto de la duda escéptica. Las dudas escépticas residen en una reflexión (*Reflexion*) sobre las condiciones de los saberes (*Bedingungen des Wissens*) y sobre una sabida (*gewisse*) disposición de la naturaleza humana, por la cual se vuelve evidente la imposibilidad de un saber. Esta reflexión no es inevi-

table: hay quien se la plantea y quien no. Quien no se la plantea, no llega a la duda escéptica. Para quien en cambio sí se la plantea, esta duda es el punto de partida del modo escéptico de pensar (*Anfangspunct der skeptischen Denkart (topos tes epojés)*)

d. El fundamento de la duda escéptica

La reflexión fundamental es la que se encuentra en el parágrafo 15 y que conviene citar entero, teniendo en cuenta las resonancias retrospectivas que presenta respecto de la *Introducción a la Fenomenología*.

§ 15

Zum Wissen ist nämlich eine Einsicht davon ERFORDERLICH, daß die OBJEKTIVE GÜLTIGKEIT, die bey einer Erkenntniss statt findet, nichts aus dem erkennenden Subjekte Herrührendes sey. Achtet man nun darauf, daß ohne Selbstbewusstseyn gar keine Erkenntnis möglich ist, und ALLES ERKENNEN NUR DIE DARTSELLUNG DER RELATION EINES DINGES ZUM ERKENNENDEN SUBJECTE ausmacht; so wird auch begreiflich, daß niemand diese Relation bey irgend einer Erkenntniss vernichten könne, um DAHINTER zu kommen, WAS DAS OBJECT DER ERKENNTNISS, GEREINIGT VON ALLEN, ETWA AUS DEM SUBJECTE HERRÜHRENDEN ZUSÄTZEN ZU DEMSELBEN, AUSMACHE. Mit andern Worten: Um auf ein Wissen Ansprüche machen zu können, muss man dieses verstehen, WAS VON DEN ERKANNTEN DINGEN NACH VERNICHTUNG UND VERÄNDERUNG DER NATUR DES ERKENNENDEN SUBJECTS NOCH ÜBRIG BLEIBEN, oder mit dieser Vernichtung und Veränderung aufgehoben werden würde. Erwägt man also, daß das Selbstbewusstseyn zu aller Erkenntniss schlechterdings unentbehrlich ist; so wird auch einleuchtend, daß kein Object nach seiner Unabhängigkeit vom erkennenden Subjecte erkennbar sey.

Haré la traducción-paráfrasis en pasos:

- a) Para el saber es necesaria una suposición (*Einsicht*): que la validez objetiva que se encuentra en un conocimiento no resulta del sujeto cognoscente.
- b) Nótese ahora al respecto, que *sin autoconciencia no es posible ningún conocimiento*, y todo conocer sólo representa sólo la exposición de la relación de una cosa al sujeto cognoscente;
- c) de este modo se vuelve concebible el hecho de que nadie pueda negar esta relación en cualquier conocimiento que sea, a fin de averiguar qué es el objeto de conocimiento, limpio de todo lo que probablemente sean agregados resultantes del sujeto.
- d) Con otras palabras: para justificar las pretensiones de un saber en cuanto saber, se debe entender qué es queda aún de las cosas conocidas sin la destrucción y el cambio de la naturaleza que efectúa el sujeto cognoscente, o que con esa destrucción y alteración quedaría superado.
- e) Se considera por tanto, que la autoconciencia es imprescindible por antonomasia para todo conocimiento; salta así a la vista, que ningún objeto sea cognoscible en su independencia del sujeto cognoscente.

Schulze no termina de decir en este párrafo el motivo de la afirmación final. Está implícito en lo expuesto y lo hará explícito en el párrafo siguiente (§16). Pero podemos hacer un alto para explicar de otro modo el planteo. En realidad se trata de una aporía. Para conocer necesitamos distinguir el objeto fuera de las determinaciones por parte del sujeto. Pero entonces o bien no reflexionamos sobre la distinción y por tanto no llegamos a un auténtico conocimiento, porque no logramos distinguir entre lo que es para nosotros de lo que es en sí; o bien, si reflexionamos sobre la distinción, al pretender distinguir lo que es en sí ya es para nosotros, con lo cual se niega la posibilidad de la distinción. O planteada la aporía más sintéticamente: para quitar todo lo que agrega el sujeto al objeto se necesita autoconciencia. Pero la autoconciencia es sujeto y por lo tanto también agrega⁸⁸. Pasemos ahora al modo en que Schulze presenta la conclusión:

§ 16. Wenn sich Erkenntnisse gar nicht getrennt und gereinigt von dem, was ihnen das erkennende Subject aus sich beygefügt haben mag, darstellen lassen, so kann auch keiner einzigen derselben absolute, sondern immer NUR RELATIVE GÜLTIGKEIT beygelegt werden. Und wenn wir uns gleich noch SO STARK GEZWUNGEN FÜHLEN, einer Erkenntnis Beziehung auf für sich bestehende Dinge beyzulegen; so gilt dieser Zwang doch NUR FÜR UNSER SUBJECT, und offenbart nichts darüber, ob das Ding außer seiner Relation zu unserer Erkenntnißart noch etwas, oder nichts sey. Giebt es aber keine absolut oder an sich selbst gültige Erkenntniß, so kann es auch KEINE UNBEDINGT GÜLTIGE GEBEN.

La validez entonces a la que siempre llegamos es relativa. Aún cuando el conocimiento se nos presenta acompañado de un fuerte sentimiento de correspondencia con las cosas subsistentes en sí mismas. Probablemente Schulze evoque a la exposición de Fichte, que distingue las representaciones acompañadas de un fuerte sentimiento de necesidad. La cuestión es que en ningún caso se llega a una validez incondicionada.

El párrafo siguiente (§ 17) saca la conclusión de que la duda acerca de la validez objetiva lleva a la duda sobre la validez general de un conocimiento. E invita a distinguir esta última (*Allgemein Gültigkeit*) del acuerdo entre los hombres (*Gültigkeit für alle Menschen*). Cuando el acuerdo es completo (*völlig*) tiene según Schulze su ventaja por sobre aquel sobre el cual no es el caso, pero esto no significa que por eso tenga validez objetiva. Más bien por esa ventaja vale la pena investigar en qué condiciones ocurre. El método que propone el § 18 es el de confrontar un conocimiento a las variaciones culturales, de talento, costumbres y otras diferencias. Así llegamos a determinar la validez general. La cual sólo se trata de un acuerdo general comparativo (*comparativ allgemeinen Übereinstimmung*), es decir no llegamos por ello a una validez objetiva. Pero por otro lado, aquel acuerdo general comparativo no pierde su validez porque frente a la afirmación de que la suma de los ángulos de un triángulo sea igual a un ángulo recto, sea rechazada por alguien que no tiene familiaridad con los fundamentos. Es de-

⁸⁸ (aquí confrontar con lo que dice Meist del pasaje de la *Fenomenología* “para nosotros”).

cir, esa validez no viene a menos por disposiciones individuales y frecuentemente pasajeras de algunos hombres (*individuellen und oftmals nur vorübergehenden Beschaffenheiten einiger Menschen*). Hay conocimientos sobre los cuales existe un acuerdo general y otros sobre los que no, y que sin embargo algún partido a menudo pretende tener la verdad exclusiva (§20). Al primer tipo de conocimientos le pertenecen los matemáticos y los resultantes de la experiencia interna y externa (*innerer und äußerer Erfahrung*) (§21). Se sabe que nadie ha cuestionado a los primeros sin ser sospechado como incompetente en el tema (§22). La matemática nos permite también un acuerdo general también en su aplicación a las leyes del movimiento en la naturaleza “...von diesen Gesetzen und dem Effecte derselben eine dauerhaft gültige Erkenntniß verschafft, worüber die Astronomie und Physik so glänzende Beyspiele liefert.” (§22). También podemos llegar a un acuerdo general en lo que respecta a los objetos de la experiencia (*Erfahrungs-Objekten*); en la medida en que se dejan corregir en su primera afección (*afficirt wird*) pueden resultar de valor duradero para el hombre provisto de órganos de los sentidos en buen estado (*mit unverdorbenen Sinnorganen versehenen Menschen*) (§ 23). Para los objetos de la experiencia también rige la validez general de las leyes de la Lógica (§24) pues éstas subyacen a las leyes y reglas de la naturaleza, “...welche Regeln und Gesetze nicht anders sind, als die allgemeine und nothwendige Art, wie etwas in der natur statt findet, abgesondert von dem, was statt findet: Schulze muestra seguir fielmente a Kant, tanto con los términos experiencia interna y externa, naturaleza interna y externa, como con su mutua correspondencia y su planteo. Una prueba de las reglas de la lógica lo constituye su enseñanza continua desde los tiempos de Aristóteles y coincidiendo siempre con la naturaleza del entendimiento humano (notemos que Schulze se cuida de dar una validez objetiva). Y más precisamente – aquí se prepara ya la polémica con idealismo absoluto – la regla de que de dos predicados contradictorios sobre una misma cosa nuestro entendimiento puede atribuirle sólo uno de ambos, regla que si vale para los conceptos más elevados también vale para los subordinados (§24). También la Lógica vale para la matemática: no es posible ningún teorema sin respetar las leyes del silogismo. Lo cual no significa que la validez general de las reglas de la lógica nos lleven de por sí a los conocimientos de las ciencias.

e. Conciencia de la experiencia y predisposición del espíritu humano

Todo esto en lo que respecta a la matemática, la lógica y las leyes del entendimiento. Hasta allí podemos hablar de validez general, dado el acuerdo incontrastado hasta ahora entre los hombres. Sin embargo (§ 25) el espíritu humano posee un deseo de saber (*Wißbegierde*) que lo lleva mas allá (*über*) de los hechos de la experiencia interna y externa (*Thatsachen der inner und äußern Erfahrung*) hacia los fundamentos (*Gründe*) de su conciencia de la experiencia (*Bewusstseyn der Erfahrung*). En esta tendencia se encuentra su predisposición (*Prädisposition*) a los sistemas de la filosofía especulativa (§25), los cuales apuntan al conocimiento de lo absoluto e incondicionado (§ 26). Éste se encontraría como sostén último de todo lo relativo y condicionado, oculto (*verborgen*) a la sensibilidad y a las meras comparaciones que efectúa el entendimiento.

Und jedes spekulative System der Philosophie ist ein Versuch, das Räthsel der unserm Bewustseyn gegebenen Welt durch Nachweisung des absolut Nothwendigkeit, woraus alles Zufällige sein Daseyn gezogen haben soll, zu lösen. (§26)

Si se atiende a los tipos de principios a los que aducen, hay dos clases de filosofía especulativa. En una de ellas las determinaciones de los fundamentos son muy parecidas a las que los sentidos y el entendimiento nos muestran en la experiencia. La otra clase sostiene que el Absoluto o el sostén de toda finitud, “*von dem, was unter den Gesetzen der Natur steht, gänzlich verschieden seyn müsse, und daher auch in seiner Unbegreiflichkeit nur von einer aller Eingeschränktheit sich entschlagenden Vernunft aufgefaßt werden könne.* (§26). Se retoma aquí el análisis de los *Aphorismen*. La primera clase está conformada por los filósofos que sostienen que la naturaleza es la mejor maestra para conocer lo que subyace como su fundamento. El Absoluto es visto sólo como una incommensurabilidad (*Unermeßlichkeit*) de causas que se vuelve concebible por analogía (*Analogie*) con las cosas del mundo. Por el contrario el absoluto de la otra clase de filósofos es el opuesto contradictorio (*contradictorische Gegentheil*) de lo que cognoscible por los sentidos y el entendimiento, “*...und weil daran kein Defect irgend einer Art haftet, seinem ganzen Wesen nach ein undurchdringliches Geheimniß*” (§26). Schulze caracteriza entonces al absoluto de Schelling y hasta ahora al parecer Hegel como impenetrable misterio.

A partir del párrafo 27 Schulze pasa a caracterizar otra polémica relacionada con escepticismo-dogmatismo, generada por esta predisposición de la que hablaba antes a la búsqueda de determinaciones que estarían en el vértice (*Spitze*) de las cosas finitas; se encuentra en juego nada más y nada menos que el enigma del mundo (*Räthsel der Welt*). Un partido de filósofos cree haberlo solucionado y reprocha al otro...

...daß sie ein aus Blödigkeit der Vernunft in der Sphäre der Endlichkeit aufgegriffenes eingeschränktes Ding für ein Absolutes ausbebe, und der ganzen Reihe des Bedingten durch ein Etwas Haltung zu verschaffen suche, das in sich und für sich selbst gar kein Bestehen habe. Gegen die Weisheit dieser Partey erinnerten aber jene, daß ihr Absolutes nur das Product einer überspannten Phantasie ausmache, und der Verstand dabey gar nichts denken könne.

No hay duda en dónde cae el idealismo absoluto y bajo qué reproche. Incluso el primer “partido” sigue los términos exactos del reproche que el idealismo absoluto hace a sus contrincantes.

f. Naturalización e idealización

El párrafo 28 presenta la raíz de estas posiciones en dos tipos naturales de tendencia, una hacia lo concebible (*Begrifflich*), otra hacia lo inconcebible (*Unbegreiflich*). Más allá de las inteligentes mezclas (*kluge Mischung*) que se

encuentran, cuando en cambio esas tendencias se llevan a fondo consecuentemente, tenemos dos posiciones mutuamente excluyentes (§28): quienes como Epicuro sacrifican el interés de lo inconcebible en pos de lo concebible, y en este caso la fuente originaria de la realidad (die Urquelle aller Wirklichkeit) es naturalizada (*naturalisirt*), y quienes como Platón “*nur auf die Befriedigung des ersten Interesse Bedacht genommen*” y así idealizan (*idealisieren*) el fundamento de todas las cosas. Aquí Platón parece ocupar una posición más respetable que lo que ocupaba en los *Aphorismen*, o más bien los filósofos de la identidad parecen ocupar en este escrito una menos respetable aún. La cuestión es que estos últimos no siguen ninguna de esas dos posibles tendencias a lo concebible y a lo inconcebible, más bien son parte de aquellos que efectúan inteligentes mezclas. Sin embargo Schulze, como buen escéptico, no adhiere ni a la naturalización ni a la idealización y mucho menos a la “mezcla”. Sólo acepta que se dan esas tendencias naturales las cuales, junto a otras diferencias naturales también, han logrado que no se llegue a un acuerdo y que todas las pruebas utilizadas para defender una posición tengan sólo validez particular, toda vez que “*...das Gegentheil dieser Philosopheme auf gleich strenge Beweise, die für andere Köpfe unbestreitbar gültig sind, gestützt werden kann.*” § 29. Así utiliza el tropo de las diferencias en los sistemas filosóficos para establecer aquí la equipolencia. La apelación al resultado hasta el momento de la historia de la filosofía se amplía en el §30, donde la conclusión también se la afirma para el futuro, dada las disposiciones del espíritu humano que han sido planteadas por Schulze. El logro del objetivo de la filosofía especulativa “*...erfordert ja keine mühevollen Sammlung, Vergleichung und Zergliederung vieler Thatsache der Erfahrung, welche allererst nach mehreren vorhergegangenen unvollkommenen Versuchen beendet werden könnte*”. Dado todo lo expuesto, en el §31 afirma Schulze que el escepticismo ve a los sistemas de filosofía como productos de idiosincrasias especulativas (*Producte speculativer Idiosyncrasien*). Lo cual no significa que no se encuentren diferencias valorizables entre ellas (*große Unterschiede statt finden, und in dieser Rücksicht das eine vor dem andern Vorzüge behaupten*).

g. La conciencia como única garantía y la “piedra de toque” de la verdad

El párrafo 33 presenta un planteo potencialmente provocador para Hegel. Pero que por lo expresado en la *Introducción a la Fenomenología*, más que provocador ha resultado inspirador. Allí Schulze sostiene que el escepticismo tiene sus fundamentos, entre ellos, “*...daß unser Bewußtseyn der einzige Bürge ist, den wir für die Richtigkeit unsers Fürwahrhaltens aufzustellen im Stande sind...*”. Es lo que reformulado denominará Hegel en la *Enciclopedia* el “principio de la experiencia”. Es el “derecho epistemológico”, por así decirlo, de la conciencia y por tanto del individuo. Sin embargo esta disposición se encuentra con otra: “*dieses Bewußtseyn aber uns schlechterdings nicht darüber belehren kann, was ohne Beziehung auf seine Art, etwas zu erkennen, zur objektiven Natur des Erkannten gehörig ist.*” Nos encontramos nuevamente, fundamentado en una teoría sobre la conciencia, el problema insoluble que planteaba Kant (cfr. el apartado

del presente trabajo sobre la idea de absoluto). Siempre nos encontramos según Schulze con el agregado del sujeto y se da entonces la siguiente situación:

Mithin muß auch sogar auf alle Einsicht davon Verzicht gethan wrden, daß irgend eine unserer Natur angemessene Erkenntniß mehr oder weniger frey von jedem aus dem erkennenden Subjecte herrührenden Zusatze sey, als wie andere. Keine kann folglich als Prüfstein der Wahrheit der andern gebraucht werden, und die intellectuelle Erkenntnißart nicht etwa die objektive Gültigkeit der sinnlichen bestimmen.

Cómo son las cosas independientemente de nuestro conocimiento de ellas no podemos saberlo, porque en cualquier caso se encuentra un agregado del sujeto cognoscente. Lo cual impide que pueda haber un criterio de verificación de nuestros conocimientos que nos permita determinar su validez objetiva (*Prüfstein der Wahrheit*). Lo que aquí Schulze entiende por *Prüfstein der Wahrheit* se tornará en Hegel el famoso *Maßstab* de la *Introducción a la Fenomenología*.

Por ahora resulta que éste es uno de las pruebas fundamentales (*Probiertein*) del auténtico modo escéptico de pensar (*ächt skeptischen Denkart*), el cual “...mit unerschütterlicher Festigkeit (ataraxia) dem Grunsatze getreu bleibt, daß diese Gültigkeit (objektive, M.S.) ein Problem sey”.

La expresión *ächt skeptischen Denkart* nos introduce a las precisiones que Schulze hace sobre el carácter del escepticismo, en clara oposición a lo expuesto y pretendido por el escrito de Hegel sobre el escepticismo de 1802. Distingue en primer lugar, en el §34, el escepticismo del dogmatismo que sostiene la imposibilidad de conocer. Esta imposibilidad para el escepticismo sólo tiene validez subjetiva para la conciencia humana. “Durch dieses Bekenntniß zeigt der Skeptiker bloß einen Zustand an, in welchem sich sein Gemüth befindet“. Mientras que del dogmatismo podemos encontrar diversas versiones, escepticismo hay uno solo (§35): „Alle Verschiedenheit an der skeptischen Denkart betrifft nur die Ausbildung und Darstellung derselben...“. Y cuando se entiende al escepticismo como una secta en realidad se lo está confundiendo con el dogmatismo negativo (es decir el aludido más arriba, §34).

h. O escepticismo o dogmatismo: I. Frente a la pretensión de la filosofía crítica

Frente a la pretensión presentada por Hegel en su escrito de 1802, que hemos expresado sintéticamente en el capítulo correspondiente, “ni escepticismo ni dogmatismo”, Schulze sostiene claramente su desacuerdo en el §36. No hay una tercera posibilidad (*keine dritte*), no es posible un pasaje de uno a otro (*Übergang*) ni tampoco cualquier especie de coincidencia (*Zusammentreffen*) en sus resultados. La cuestión fundamental divisoria se encuentra en la renuncia de los escépticos a toda afirmación cierta sobre la validez objetiva de los conocimientos afirmados o negados (*allegewisse Einsicht von der objektive Gültigkeit jeder bejahenden und verneinenden Erkenntniß*).

Contra el carácter excluyente de la alternativa se coloca el más nuevo idealismo (*der neuere Idealismus*) (§37):

und giebt in jeder Gestalt, die er binnen so kurzer Zeit angenommen hat, vor, in der Speculation einen Standpunct erreicht zu haben, von welchem aus die Fehler und Irrthümer, die beyden zum Grunde liegen, übersehen und berichtet werden können.

De este modo a partir del §38 se detiene Schulze en el examen del Idealismo. Los §§ 38 y 39 contienen una exposición del problema en la *Crítica de la Razón Pura*. Schulze presenta aquí en forma condensada uno de los argumentos centrales que había planteado en el *Aenesidemus*. El idealismo crítico (*kritisches Idealismus*) se presenta como una superación de la alternativa escepticismo-dogmatismo. En § 38 expone Schulze el principio fundamental del planteo kantiano, según el cual “...dem menschlichen Gemüthe Begriffe und Principien a priori beywohnen, welche zur Möglichkeit der Erfahrungs-Erkenntnis unentbehrlich, außer derselben aber von gar keinem Gebrauche sind“. El dogmatismo pretendería con dichos principios y conceptos un conocimiento de las cosas tal como están fuera de la experiencia (*außer der Erfahrung*). El escepticismo, en cambio, dado el fracaso del dogmatismo, alimentaría una desconfianza (*Mißtrauen*) contra el uso de estos conceptos y principios puros y por tanto los privaría de toda relación con el conocimiento por experiencia (*Erfahrungs-Erkenntniß*), tal como Hume lo ha hecho respecto del concepto de causalidad. Según Schulze, no es necesario exponer el idealismo crítico a una prueba minuciosa (*sorgfältige Prüfung*) para determinar su valor. Sólo debemos preguntarnos

wie denn Seine Abtheilung des Zufälligen oder Veränderlichen in der Erfahrungs-Erkenntnis aus einem außer dem Gemüthe liegenden Grunde, und des Nothwendigen oder Bleibenden aus der durch die Organisation des Gemüthes bestimmten Selbstthätigkeit desselben, genommen und verstanden werden solle?

Si entiende estos fundamentos en términos de validez objetiva, entonces es otro dogmatismo más, y debe justificar frente al escepticismo “*daß jene Abtheilung von allen aus dem menschlichen Bewußtseyn herrührenden Zusätzen frey sey*”. Si entiende con ello sostener una validez objetiva, entonces está hablando con la prudencia escéptica (*skeptischer Besonnenheit*). Pero en ese caso habría que preguntarle cuál es la ventaja de sostener que conocemos los objetos de la experiencia (*die Objecte der Erfahrung*) solamente como nos aparecen, no como están constituidos en sí mismos (*wie sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich selbst genommen beschaffen sind*).

i. O escepticismo o dogmatismo: II. Frente a la pretensión de la *Wissenschaftslehre*

El parágrafo §40 se concentra en el pretendido aporte de la posición de Fichte, aquí bajo el nombre del idealismo de la *Doctrina de la Ciencia* (*Idealismus der Wissenschaftslehre*). Éste sostiene que deriva no sólo la forma (*Form*) sino tam-

bién aquella materia (*Stoff*) del conocimiento humano de una actividad absoluta pero también reglada (*gesetzmäßigen*) del Yo. Aquí se vuelve especialmente interesante la síntesis que hace Schulze del planteo fichteano, que evoca de acuerdo a mi opinión a la *Neue Darstellung der Wissenschaft der Logik* (1797) y a la *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. La distinción entre representación y ser, “*oder des dem bewußtseyende Subjecte angehörigen Erkennens, und des von diesem Subjecte unabhängigen Realen*”, pertenece al punto de vista de la conciencia. La visión (*Einsicht*) del idealismo trascendental supera esa distinción puesto que ve lo que a la conciencia parece como exterior y en sí, como el poner del Yo. Pero por medio de esta visión no se nos hace acceder a nada real en sí (*giebt es gar kein Reales an sich*), ni ningún ser independiente de nuestra conciencia. Más bien explica que lo que el más bajo nivel de la conciencia intuye como algo independiente de ella, es en realidad la consecuencia de la actividad reglada del Yo; es este actuar el que constituye el primer absoluto “*dieses Handeln macht das absolut Erste aus*”. Con este planteo se entendería superar tanto al dogmatismo como al escepticismo; pues ambas posiciones suponen una Realidad en sí, según los dogmáticos podemos conocerla, según los escépticos no.

El planteo de Fichte es el que más se acerca al planteo de Hegel en la Introducción y muestra indirectamente uno de los motivos por los cuales en cierto sentido Hegel, al apartarse de Schelling, vuelve a algunas intuiciones de Fichte.

Fichte leyó a Schulze, como sabemos. Pero aquí Schulze se muestra consciente de la objeción y le plantea al idealismo de la *Wissenschaftslehre* una nueva objeción. No necesitamos para ello dilucidar el proceso de objetivación del sujeto (*Subject-Objectivierung*), sino basta con plantarle lo siguiente:

Ob nämlich, was er von dem absoluten Handeln des ich, als der Quelle alles für das menschliche Bewußtseyn vorhandenen Seyns sagt, wiederum nur bloße Vorstellung und subjektive Bestimmung eines menschlichen Bewußtseyn ausmache, oder für eine wahre und objektiv gültige Erkenntniß von der Natur und Mechanik des Ich gehalten werden solle?

Análogamente al cuestionamiento que dirige al idealismo crítico, la pregunta desemboca en una nueva aporía: Si contesta que se trata de la primera opción, toda la sabiduría (*Weisheit*) de la actividad absoluta del Yo se vuelve una mera fantasía. Si en cambio responde de acuerdo a la segunda opción, y pretende así la validez objetiva del mundo que el Yo proyecta (*projicirt*), entonces debe justificarlo frente al escepticismo y probar que la verdad sobre el Yo no proviene de un auto-engaño (*Selbst-Täuschung*) de la conciencia humana. El planteo de Schulze resulta análogo al que habíamos visto en su posición inicial acerca del saber, la necesidad de la autoconciencia y sus aporías.

Esta reconstrucción crítica de Schulze del idealismo, etapa por etapa, muestra cómo todo el movimiento idealista alemán, desde Kant al menos hasta Hegel, enfrenta atentamente el desafío del escepticismo y cómo intenta vencerlo, tal como señala Schulze también, superando la alternativa cerrada dogmatismo-escepticismo. El escéptico alemán podría haber elegido como estrategia mostrar que estos idealismos son en realidad dogmatismos. Sin embargo adopta una estrategia mucho más inteligente: muestra como en cada uno de estos intentos vol-

vemos a caer en la alternativa que se pretendía superada. Cada uno de estos idealismos, respecto del problema en cuestión – más allá del valor que tengan como desarrollo – sólo corren en problema a otros términos.

j. O escepticismo o dogmatismo: III. Frente a la pretensión de la *filosofía de la identidad*

Y en el §42 le llega el turno al idealismo de la identidad, al cual le dedica mucho más extensión que a los otros idealismos examinados. Schulze repite aquí en forma sintética los argumentos que había dirigido en los *Aphorismen*. El blanco es aquí Schelling, al cual Schulze no cita pero ahora, a diferencia de los *Aphorismen*, hace referencia explícita: “(*S. Neue Zeitschrift für spekulative Physik von Schelling, I.B. I. St. S. 1-78*)”. Nuevamente se expone aquí la idea de Absoluto y de la intuición intelectual gracias a la cual tenemos de él un conocimiento inmediato. El dogmatismo considera al Absoluto como algo objetivo distinto del conocer subjetivo de los filósofos y de este modo considera al Absoluto en los términos del saber relativo. El escepticismo, cuando es verdadero (*wenn ein wahrer Skepticismus ist*), se dirige justamente contra la pretensión dogmática de conocer el absoluto en términos del conocimiento de la reflexión (*Reflexions-Erkentniß*), el cual se basa siempre en la oposición entre pensar y ser. Sin embargo el escepticismo no puede dirigirse contra la verdadera especulación (*wahre Speculation*), se queda sin armas pues ésta no se basa en la oposición mencionada ni sostiene un conocimiento reflexivo del Absoluto.

Schulze reconstruye y sintetiza la argumentación de Schelling acerca del conocimiento matemático, donde no existe diferencia entre verdad subjetiva y objetiva (*subjective und objectiver Wahrheit*) y constituye uno de los tipos de intuición intelectual. La intuición intelectual tiene la capacidad de ver unidos en una unidad viva (*lebendige Einheit*) lo general en lo particular, lo infinito en lo finito. Como sucede parecidamente en la Geometría: dado que la filosofía también construye en forma estrictamente científica, no deja espacio ni a la duda ni necesita de explicaciones. La filosofía se presenta como „... *das durchbrechende Licht, das sich selbst der Tag ist, und keine Finsterniß kennt, und gleichwie sie das Princip alles Begreifens durch Vernunft ist, so ist sie auch wieder Princip ihres eigenen Begreifens*“.

Aparte de los tópicos ya expuestos en los *Aphorismen*, Schulze presenta el papel que la conciencia tiene en la filosofía de Schelling como un papel pobre, que probablemente haya tocado en la lectura a Hegel. De lo que no cabe duda es que en la *Introducción a la Fenomenología* se dará también en esto una variación y un distanciamiento respecto de la filosofía de Schelling. La filosofía de éste último, según continúa la exposición de Schulze, sólo por su idea misma probaría la necesidad del supuesto, de que el saber que se alcanza a través del camino habitual (*gewöhnlichen Wege*) no son verdadero saber (*kein wahres Wissen sey*).

Von jener Anerkennung aber bis zu der Einsicht, daß es für das Bewusstseyn einen Punct gebe, wo das Absolute und das Wissen des Absoluten schlechthin Eins ist, gibt es nur einen Schritt.

Este “punto” puede alcanzarse con una prueba. Mostrando la idea de Absoluto en donde queda comprendida la distinción entre Pensar y Ser. Dicha idea es alcanzada por medio de un conocimiento inmediato del Absoluto (*unmittelbare Erkenntniß des Absoluten*). Sólo del absoluto hay conocimiento inmediato, porque sólo en és es posible la condición de la evidencia inmediata (*Bedingung der unmittelbaren Evidenz*): la unidad de la esencia (*Wesen*) y la forma (*Form*).

Para Hegel este conocimiento será mediado, tanto en la *Fenomenología* como en la *Ciencia de la Lógica*. A la conciencia no le bastará un paso para reconocer la falta de verdad de su saber, sino que en la *Fenomenología*, cuyo protagonista inicial es la conciencia, consistirá en el itinerario de muchos pasos de la conciencia en cada uno de los cuales descubre la falta de verdad de su saber. Por último, estas mediaciones no serán sólo de valor pedagógico para la conciencia sino de valor constitutivo del absoluto mismo, sea cual sea la perspectiva de la que se aborde, es decir, desde la *Fenomenología* como desde la *Ciencia de la Lógica*.

Pero Schulze hasta ahora ha hecho una sintética exposición de las ideas de Schelling. En el §42 pasa a la crítica directa. Schelling es nuevamente el blanco, aquí denominado el “inventor del idealismo absoluto” (*der Erfinder des absoluten Idealismus*). Y si no fuese por el §42 deberíamos hacer un mayor esfuerzo de demostración de la lectura que Schulze hizo del escrito de Hegel sobre el escepticismo y del hecho de que sus argumentos en este escrito *Die Hauptmomente* pretenden alcanzarlo también. Hegel saldría académicamente casi indemne de la demoledora reacción escéptica. Pero el §42 nos ahorra mucho trabajo de demostración porque Schulze se refiere directamente al escrito de Hegel: “(*S. Kritisches Journal der Philosophie I. B. 2. St.20...*)”. Y compromete indirectamente a Hegel, aún cuando la referencia es breve y la autoría de Hegel no es públicamente conocida, tla como hemos expuesto en su momento. Schulze también se refiere a Schelling en el §42.

Schelling es aquí presentado como el más nuevo poseedor del arte de ver todo en todo (*neueste Inhaber der Kunst, in Allem Alles zu sehen*), por medio de la intuición intelectual, con la cual pretende también haber superado al escepticismo. Es verdad que Schelling sostendría la capacidad de ver todo en todo (esto sólo siguiendo la expresión irónica de Schulze, no implicando la corrección de su interpretación); es verdad también que es Schelling quien propone la intuición intelectual como modo de conocer el absoluto, intuición a la cual Schulze denomina aquí un monstruo de ficción (*ein fingiertes Ungeheuer*). Pero es de Hegel la elaboración por la cual el idealismo de la identidad superaría al escepticismo; elaboración a la cual por lo que sabemos Schelling se limitaría a aludir a los resultados. Sin embargo Schulze toma todo como proviniendo de Schelling.

Schulze parte para su crítica de aquello que considera el punto de partida y de llegada del idealismo absoluto: la identidad entre lo ideal y lo real, de la posibilidad y de la realidad. Para refutar esta posición:

Nun man bloß zu bedenken, daß die Begriffe vom subjectiven Denken und objectiven Seyn ihrem Inhalte nach einander widersprechen, um so gleich zu begreifen, daß das Bewußtseyn einer Einheit derselben unmöglich sey, und

daß folglich die höchste Vernunftkenntniß des absoluten Idealismus eine Ungereimtheit ausmache.

La posición de Hegel encontrará el acicate del movimiento de la conciencia en esta contradicción. Pero todavía debe ser precisada, ejemplificada y demostrada. Es a lo que suscitaría Schulze cuando sostiene sobre este planteo lo siguiente, que dada la importancia transcribimos *in extenso*:

Eine weitere Erörterung dieser Beschaffenheit jener Erkenntniß ist aber überflüssig, da ihr Entdecker mit einer bisher beyspiellosen Naivetät selbst bekennt (S. Kritisches Journal der Philosophie I.B. 2 St. S.20. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums S.128), daß ein Satz nur dann erst eine Vernunft-Erkenntniß enthalte, und aufhöre verständig zu seyn, wenn die Begriffe, die darin vereinigt sind, sich einander aufheben und widersprechen, und daß die seinem Systeme ausschließlich eigene Speculation mit der einen Widerspruch enthaltenden Gleichsetzung contradictorisch entgegengesetzter Begriffe anfangen. Aber freylich hätte hierbey von ihm noch angezeigt werden sollen, wie er es anfangen, um Begriffe, die sich einander aufheben, und daher einander aus demselben Act des Bewußtseyns ausstoßen und vertilgen, in eine Einheit zusammenzufassen. Auch will sich mit jenem Bekenntnisse dessen Polemik gegen andere Systeme nicht vereinigen lassen, in der er so oft die Ungereimtheit dieser Systeme für einen Grund ihrer Verwerflichkeit erklärt. Nach den von ihm angegebenen Charakteren der Vernunft-Erkenntniße müßten ja diese Ungereimtheiten gleichfalls für eigenthümliche Erkenntnisse der über den Verstand erhabenen Vernunft gehalten werden.

Como vemos lo que es interpretado por Schulze como confesión (*Bekenntnis*) de la ingenuidad carente de ejemplos (*beyspiellosen Naivetät*) se lo atribuye a Schelling (en este pasaje como "*ihr Entdecker*"). La presentación que Hegel hace de la filosofía en ese entonces imperante en Jena, por medio de pasajes breves en el escrito sobre el escepticismo (porque fundamentalmente se trata de un escrito polémico) no da detalles precisos ni ejemplos suficientes de cómo efectivamente se da esta unidad de conceptos contradictorios y la respectiva superación, que en un mismo acto de la conciencia quedarían anulados (*vertilgen*) y resumidos en una unidad. Las inconsistencias que se encontrarían en los sistemas filosóficos serían interpretadas, a la luz del conocimiento por razón que pretenden poseer, como conocimientos que la razón tiene sobre el entendimiento. Aquí también sigue la exposición de Hegel, *more* Schulze.

La exposición vuelve entonces principalmente a la posición de Schelling, aunque Schulze ve todo como proveniente del mismo "inventor". Schulze pasa a la idea de absoluto que sostiene Schelling, donde repite sintéticamente las características que ya ha expuesto en los *Aphorismen* y aue aquí considera como una de las ficciones más pobres (*eine der düftigsten Fictionen*). Aunque Hegel no considere al ser una ficción, no deja de tener en cuenta al parecen en el comienzo de la *Ciencia de la Lógica* la consideración de Schulze. Según éste, el idealismo absoluto „...anstatt den menschlichen Geist mit dem unvergänglichen Manna des Himmels zu speisen...“, nos ofrece más bien „...eine Composition aus lauter ir-

dischen Eingeschränktheiten...“; y considera superior el planteo del argumento ontológico – mediante referencia indirecta a un dogmatismo de lo antiguos filósofos - al planteo del idealismo de la identidad. También Hegel se preocupará por encontrar una justificación del argumento ontológico en una de las primeras observaciones de la *Ciencia de la Lógica*.

Retomando Schulze la estrategia del idealismo absoluto frente al escepticismo, según aquél este último nace de ignorancia (*Unwissenheit*) del conocimiento del absoluto en el cual no se encontrarían diferencias entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

La intuición intelectual, al no encontrarse en ella ya la distinción sujeto cognoscente-objeto conocido, equivale a un estado de desvanecimiento inconsciente (*Zustand der bewußtsolen Ohnmacht*) en donde nada ya puede ser conocido. De paso señala Schulze que esa intuición la tiene el “inventor del idealismo absoluto” no como hombre, sino como filósofo especulativo; Schulze sostiene así que en este idealismo absoluto hay una duplicación en la misma persona que no sucede, como dirá luego en el escepticismo. El escéptico es sólo una conciencia común que reflexiona sobre su situación cognoscitiva y llega a un estado de duda producto de una indecisión sobre la validez objetiva de los supuestos conocimientos. Respecto de esta duplicación cabe una implicación ulterior:

Denn der Blindgeborne muß darauf Verzicht thun, über das Licht urtheilen zu wollen. Allein auf eine so kahle Versicherung des Besitzes eines Vermögens, das andern Menschen versagt worden seyn soll, wird billig gar keine Rücksicht genommen, weil vermittelt derselben von jeder Schiefheit des Geistes, daß sie das ächte philosophische Talent sey, und von jeder Einbildung, auf die ein zerrüttetes und von der Vernunft verlassenes Gemüth gerathen ist, daß sie das Licht sey, welches alle Wunder der Welt begreiflich macht, bewiesen werden kann.

Podemos comprender así mejor la afirmación de Hegel en la *Introducción a la Fenomenología*:

Durch jene Versicherung erklärt sie ihr Sein für ihre Kraft; aber das unwahre Wissen beruft sich eben so darauf, daß es ist, und versichert, daß ihm die Wissenschaft nichts ist; ein trockenes Versichern gilt aber gerade so viel als ein anderes. (*Einleitung*, párrafo 4)

Sin embargo conviene evitar adelantarse y seguir con los argumentos dentro de la lógica expositiva de Schulze. Para éste el inventor mencionado aún cuando tan parece tan seguro de su afirmación y se preocupa por aportar una prueba. Aquí Schulze parece repetir lo dicho en §42, pero los términos en que lo formula aquí nos permiten establecer mejor las resonancias con la *Introducción a la Fenomenología* de Hegel. Esto es: ya la idea de Filosofía prueba „... daß das gemeine oder relative Wissen kein wahres Wissen sey von dieser Anerkennung aber bis zur Einsicht, daß das Absolute selbst, und das Wissen des Absoluten Eins sey, gebe es nur einen Schritt“. Lo que también se puede asegurar, señala Schulze es que ningún hombre podrá participar de semejante conocimiento en

estado de vigilia (*wachende Zustand*); en caso de que fuese posible, lo podría hacerlo mientras duerme - sin ni siquiera sueños (*traumlosen Schlafen*) - y mientras dure el desvanecimiento (*Ohnmacht*);

Wenn nun aber auch die Macht des bewußtseynlosen Zustandes, worin der absolute Idealist sein Philosophieren treiben muß, es begreiflich machen sollte, wie er darin Alles in Allem zu sehen, und sich mit dem Absoluten identificirt zu erblicken meinen könne; so bleibt es doch ein Räthsel, wie derselbe wachend von den Wundern jener Nacht etwas zu erzählen wisse.

Con lo cual Schulze termina de inspirar la frase de Hegel del *Prefacio de la Fenomenología* en la que alude a la intuición intelectual de Schelling, y que éste, habiendo leído también el escrito de Schulze, no debía hacer demasiado esfuerzo para entender.

Con el §44 concluye Schulze el análisis de la pretensión por parte de diversos recientes idealismos de superar la alternativa excluyente entre escepticismo y dogmatismos. Es interesante remarcar que lo hace por medio de un análisis interno de esos sistemas hasta mostrar las aporías que los llevan nuevamente a plantear la alternativa, tal como hemos visto. En esto hay algo en común con Hegel: pues éste también afronta los sistemas filosóficos por medio de la crítica interna; la *Fenomenología* será la demostración impactante de esta capacidad. Pasa Schulze desde ahora hasta el final a presentar el escepticismo, aclarando algunas confusiones.

k. Las objeciones al escepticismo

El párrafo 45 analiza la objeción de la autorrefutación del escepticismo, según la cual, „...*welcher allen Erkenntnissen Gewißheit abspreche, wenn er anders dabey nicht sich selbst widersprechen wolle, auch Seine Zweifel an dieser Gewißheit für ungewiß erklären, und sie dadurch vernichten müsse...*“. Esta objeción considera desconoce el carácter de la duda escéptica y entiende al escepticismo como una forma de dogmatismo que se sigue de ciertos principios.

Die Zweifel des Skeptikers sind daher nur besondere Bestimmungen seines Bewusstseyns, sie bestehen bloß mit dem Bewußtseyn, das solche enthält, und sind getrennt von diesem Bewußtseyns eben sowenig etwas, als wie das Fürwahrhalten einer Erkenntniß, abgesondert von dem Bewußtseyn, das solches in sich schließt, noch etwas ist.

Es la constatación de un estado (*Zustand*) de la conciencia, no un conocimiento:

Denn sie sind ja nur ein Bewußtseyn des Mangels derjenigen Bedingungen, unter welchen allererst ein Wissen statt finden kann, und dieser Mangel ist keineswegs eine von dem Bewußtseyn verschiedene Sache. (...) [der Skepticismus] besteht in der Reflexion darauf, daß sich der objective Gehalt der Erkenntniß nicht bestimmen lasse.

El párrafo 46 analiza otra objeción. Cuando el escepticismo sostiene que todo sea incierto, supone la distinción entre verdad y apariencia (*Schein*) y así entonces una cierta certeza sobre los rasgos característicos (*Merkmale*) de ambos. Con esto según Schulze no hace sino seguir la naturaleza humana, que establece esa distinción.

Da nun aber jene Voraussetzung nur eine Norm der Beurtheilung der Wahrheit unserer Erkenntniß ist, so widerspricht ihr auch nicht das Bekenntniß, daß man bey jeder menschlichen Erkenntniß dasjenige vermisste, wodurch über derern Wahrheit etwas ausgemacht werden kann.

En ningún modo esta “confesión” pretende ir más allá de la validez para los hombres (el acuerdo general del que hablaba antes).

El párrafo 47 presenta la objeción, ya no lógica sino más bien moral, de que el escepticismo no favorece todo aquello que lleva a para la verdadera vida (*wahre Leben*) y el desarrollo de sus disposiciones. El dogmatismo favorece en cambio el uso de las facultades pensantes y el descubrimiento de verdades.

Schulze responde desde el párrafo 48. La cuestión decisiva es cómo Dogmatismo y Escepticismo se relacionan con las convicciones naturales de los hombres (*natürliche Überzeugungen der Menschen*). Aquí es donde se desarrolla de paso la respuesta a la duplicación que Schulze ve en el idealismo absoluto entre hombre y filósofo: “*Ehe jemand Philosoph ist, war er Mensch, und ehe er sich das Rätsel der Welt aufzulösen suchte, lebte er schon in derselben durch die Anwendung seiner Kräfte*”.

Le pertenece a la vida humana características como la distinción entre verdad y mera apariencia, lo que pertenece a lo existente objetivamente y lo que pertenece a la imaginación; y una confianza (*Vertrauen*) a su conciencia, la cual no juega con nosotros (*es mit uns kein Spiel treibe*) haciéndonos tomar por cosas los que son sólo fantasmas (*Phantasmen*).

Hegel acepta esta confianza que defiende Schulze como punto de partida de la *Fenomenología* e invita a alimentar una desconfianza a ciertas desconfianzas. Según Schulze, esta confianza funciona en cada hombre como una inconcebible voz de la Naturaleza, sobre cuyas exigencias de apoyan todas las convicciones indispensables para vivir.

Autorizado por estas exigencias, el hombre por ejemplo cree (*glaubt*, subrayado por Schulze) que existe un mundo independiente de su yo, que lo que lo maravilla en este mundo no ha sido puesto por sus representaciones y de que existen cosas para conocer más allá del mecanismo de su facultad de imaginación. También cree de acuerdo a esa voz de la naturaleza:

Daß die Begriffe vom Gut- und Böse-seyn, vom Recht und Unrecht-thun, wonach er den Werth alles menschlichen Thuns und Lassens bestimmt, keinen Wahn ausmachen, daß sein Handeln nicht durch den Zwang der Naturgesetze bestimmt werde, sondern ihm vielmehr das Vermögen beywohne, durch eigenen Entschluß und nach angestellter Ueberlegung

freyer Urheber seiner Thaten zu seyn, und daß er durch den Gebrauch dieses Vermögens tugendhaft oder lasterhaft werde.

Según el dogmatismo esta fe natural debe ser reemplazada por un saber de lo verdadero y lo bueno. Pretende que nadie se mueva más por una noción equivocada de las cosas o meras imágenes, sino más bien por un saber omnisciente (*allwissendes Wissen*) “... von dem Stoffe, der alle Dingen in derselben zum Grunde liegen soll, als auch von der Art, wie zu dem Stoffe die Form hinzugekommen ist...”.

El peligro fundamental es el siguiente:

Dieses Bestreben des Dogmatismus, alles zu ergründen, und jede menschliche Einsicht in apodiktische Gewißheit zu verwandeln, führt nun in seiner höchsten Anstrengung unvermeidlich dahin, was die unbegreifliche Stimme unserer Natur von einer wahrhaften physischen und moralischen Welt bezeuget, für lauter Lug und Trug zu erklären.

Las implicaciones filosóficas en esta posición de Schulze son enormes y variadas, si tenemos en cuenta el contexto de la discusión con el idealismo alemán. El dogmatismo sostiene

... seine eigenen Versicherungen nach, aus den höchststen Gründen alles Seyns, und aus den letzten Principien alles Wissens aufs Strengste, daß jede eurer an den Gesetzen der Erfahrung und am Geimeinsinne noch so genau geprüften Wahrnehmungen des Wirklichen, bloße Erscheinung, oder lauter Schein enthalte, und will es aus den Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß apodiktisch dargethan haben, daß der Mensch sich alle Wahrheit selbst mache, und daß nur für die Dumpfheit des gemeinen Bewußtseyns...

Aquí queda afectado el idealismo absoluto, que según Schulze lleva entre otras consecuencias a la apatía y la abulia (*Dumpfheit*) de la conciencia. Pero no escapa a la crítica el idealismo de Kant:

Um aber die natürlichen Aussprüche des Gewissens über Gut und Böse, über menschliches Verdienst und menschliche Schuld begreiflich zu machen, und von allen Täuschungen zu reinigen, wodurch ihr Inhalt entstellt werden soll, löset der Dogmatismus diese Aussprüche entweder in lauter Maximen der Klugheit auf – denn daß der Mensch darnach strebe, recht angenehm in der Welt zu leben, ist aus dessen sinnlicher Natur vollkommen begreiflich -, oder leitet dieselben aus einem Gebote der von aller Empirie gereinigten Vernunft ab, nach welchem nichts weiter, als eine bloße Form des Wollens gewollt werden darf, gesteht aber hinterher selbst, um der Moral-Philosophie, las apodiktisch gültiger Wissenschaft, nichts zu vergeben ...

También Schulze participa de la objeción al formalismo de la moral kantiana y extiende la crítica, desde el escepticismo, a la desautorización que de hecho realiza de las convicciones de la conciencia común.

El escepticismo, cerrando el desarrollo de lo anunciado en el § 47, se dirige contra aquellos intentos que desacreditan la voz de la naturaleza considerándola una mentira. En síntesis:

Seine Angriffe sind bloß auf den speculativen Dogmatismus gerichtet, der Seine systematisirten Träume für die höchste Weisheit und Wissenschaft ausgiebt, und den menschlichen Geist dadurch einsichtsvoller machen will, daß er durch dialektische Kunststückchen entweder die Dinge in der Welt, oder die natürliche Denkart desselben über diese Dinge umkehrt.

El escepticismo custodia así esa voz de la naturaleza (§49). El escepticismo no necesita de otro sistema para dar ulteriores fundamentos. Más bien es una totalidad compacta. (aquí *geschlossenes Ganzes*) que consiste en un modo de pensar (*Art von Denken*).

Hegel acepta el punto de partida: la conciencia. Toma las determinaciones que desde Reinhold se han establecido como punto de referencia de la discusión. Distingue de la conciencia el escepticismo; es un segundo momento. Pero no acepta que el resultado del escepticismo sea la vuelta a la confianza básica de la conciencia. A la totalidad compacta que pretende Schulze para el escepticismo le opondrá Hegel el momento del escepticismo consumado (*sich vollbringendes Skepticismus*) que aparece en la *Introducción a la Fenomenología*. La conciencia no puede permanecer más en esa especie de ingenuidad: más bien busca nuevas soluciones. El escepticismo es un momento que vuelve irreversible el itinerario de la conciencia respecto de su punto de partida. Tendremos que detenernos en examinar si la inversión de la que habla Schulze en la última frase citada más arriba es la que Hegel considera de otro modo en la *Introducción a la Fenomenología*. Mientras tanto podemos afirmar también que tampoco la libertad consiste para Hegel en una mera vuelta a la naturaleza.

Pero también teniendo en cuenta las objeciones de Schulze, encontraremos una continuidad en el itinerario de la conciencia hacia el saber. Y este itinerario es la misma introducción a la ciencia. No comienza a la inversa tampoco, estableciendo derivando esa continuidad desde la idea de absoluto. Sin las mediaciones correspondientes esta idea es una pura abstracción. Pero ya es hora de pasar a elucidar los pasajes de la *Introducción a la Fenomenología del Espíritu* a la luz de la controversia con el escepticismo de Schulze.

Idealismo vs. Escepticismo: Hegel responde a Schulze

*Te invito a no ceder a los dictados
de los dioses de la simetría
Leibniz (?)*

Introducción a la Introducción

Hemos expuesto cómo Hegel lee a Schulze (1802). Hemos demostrado también que Schulze (1803-1805) lee no sólo a Schelling sino también a Hegel. Mientras que la rivalidad entre Schulze y Schelling se vuelve evidente, no sucede lo mismo respecto de la discusión entre Schulze y Hegel. Se trata en este capítulo no tanto de un comentario pormenorizado de la *Introducción a la Fenomenología*, sino su lectura a partir de estos interrogantes. Si en esta introducción Hegel muestra su lectura de Schulze; si Schulze es el referente principal y más inmediato; y por último en caso de contestarse positivamente las dos preguntas anteriores, se trata de ver de qué modo Hegel responde a los desafíos de Schulze.

Mientras que pudimos resolver el problema de las referencias de un autor a otro (por ejemplo de Schulze a Hegel) por medio de recursos filológicos habituales como las citas y las referencias indirectas, aquí en cambio debemos ir en cierto sentido a contracorriente de la intención de los autores mismos. Es probable que Schulze hasta el momento de la presentación de la *Fenomenología* no haya sabido que Hegel estaba implicado tan directamente en críticas schulzeanas a la filosofía de Jena. No hemos logrado determinar si Schulze leyó la *Fenomenología* y en ese caso, cuál fue su reacción y en qué medida se sintió aludido.

Hegel no cita a Schulze, el autor del libro que había sido objeto de su importante reseña de 1802, en la *Introducción a la Fenomenología*. Sólo se refiere al escepticismo. Por otra parte el escepticismo es la única corriente de pensamiento aludida en la introducción. La referencia al escepticismo en la *Introducción*, sin embargo, no es histórica y tampoco establece la distinción hegeliana de 1802 entre el escepticismo antiguo (auténtico) y “nuevo”. El escepticismo es aquí más bien una posición epistemológica que queda explícitamente integrada en la concepción de la conciencia y de la dinámica de la conciencia que Hegel presenta en la *Introducción*.

Para quien el texto de la *Introducción a la Fenomenología* le resulte familiar, la exposición de los capítulos anteriores sobre los escritos de Schulze (de esta tesis, M.S.), seguramente ya haya suscitado las resonancias y evocado las ideas de la Introducción. Aquel lector puede figurarse seguramente, entonces, cuán familiar puede haber resultado el texto de Hegel para quien estaba familiarizado con los escritos de Schulze; y cuánto más familiar aún debería resultar a Schulze mismo en caso de que hubiese accedido a la *Fenomenología del Espíritu*.

Respecto al comentario que presento a continuación, creo útil aclarar lo siguiente:

1. en ningún modo pretende ser una explicación de cada expresión del texto hegeliano;

2. tampoco considera que esa metodología sea del todo fecunda, pues las expresiones fuera del sentido del párrafo y del sentido de la Introducción pueden llevarnos a asociaciones interesantes pero no muy rigurosas. Lo que parecería más riguroso, como es ir casi palabra por palabra, se muestra al menos en este estudio como de índole exactamente contraria: se presta para la falta de rigurosidad.

3. el comentario se concentra en aquellas ideas y eventualmente expresiones que remiten razonablemente a una lectura y alusión directa o indirecta de Hegel respecto de los escritos de Schulze

4. este enfoque de ningún modo pretende superar todos los comentarios anteriores; más bien sostiene haber encontrado un “eslabón” en la cadena de la recepción que permite comprender mejor a la *Introducción a la Fenomenología*, a la obra en su conjunto, y en especial a su lectura en clave polémica contra rivales precisos contemporáneos a Hegel;

5. comprendido así, el texto de la *Introducción* no es tan sólo de carácter meditativo como habitualmente se lo enfoca sino también fuertemente polémico; - esta polémica se entabla con varios interlocutores; pero como hemos dicho, el más inmediato es Schulze

6. aclarado este enfoque, este comentario no se encuentra necesariamente en contraposición a otros comentarios clásicos como el de Graeser o Philonenko. Más bien ofrece una clave de lectura y un enfoque que justamente pueda aprovechar mejor la sabiduría y la erudición histórica de un Philonenko y el trabajo de búsquedas de citas de un Graeser.

Estructura del comentario

A los fines de la presente exposición y comentario, voy a dividir el texto de Hegel del siguiente modo:

- I. El conocimiento de lo absoluto: §§ 1 – 3
- II. La ciencia y el saber que se manifiesta: §§ 4 – 5
- III. Conciencia natural y escepticismo: §§ 6 – 7
- IV. El saber de la conciencia natural, la meta y el límite: § 8
- V. El método del desarrollo: §§ 9 – 15
 - a) El problema de la pauta: § 9
 - b) Las determinaciones abstractas del saber y la verdad: § 10
 - c) La verdad del saber y el saber de la verdad: § 11
- VI. Motivo del título original: §§ 16 – 17

En el comentario del primer apartado (I) atiendo directamente al comentario de Graeser para que el lector pueda constatar las tesis propuestas más arriba. Pero más adelante sigo directamente con mi exposición para favorecer la claridad.

I. El conocimiento de lo absoluto

§1.

§1.1. Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird.

Es natural pensar [es una representación natural] que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado.

“Natural” (natürliche Vorstellung): lo teórico se vuelve natural. La aclaración de este término no es un comentario más entre otros. Se trata de uno de los núcleos fundamentales de la introducción. La apreciación de Graeser es correcta pero podemos profundizar su alcance especulativo⁸⁹.

La conciencia no se encuentra *de facto* en estado “puro” fuera de una figura. Siempre parte de su pertenencia a una figura. Claro que esta figura está reconstruida en la exposición fenomenológica. Pero no interesa tanto a Hegel cómo ingresa *de facto* la conciencia en el itinerario sistemático de la fenomenología sino como ingresa *de iure*. La conciencia puede partir, por ejemplo, de la figura de la percepción. Esto no significa que la conciencia sostenga que el conocimiento es percepción. Al contrario: que conocer es percibir lo considera natural y no se da cuenta inicialmente de que en realidad dicha posición pertenece a una teorización. Recién cuando descubra una falta de correspondencia entre los que sostiene como en sí y su saber, se dará cuenta de que lo que creía natural era una teorización; y partir de allí, ya no puede tener más como referencia un en sí independiente del para sí. Casi todo lo más importante de la introducción, estaría dicho en esto. Pero es verdad que no basta: es necesario explicar más, pues lo que hemos dichos es aún muy sintético.

Cuando parte de lo natural, Hegel parte de lo que se cree en su época natural, pero que es producto de la teorización. Sin embargo, Hegel en su Fenomenología no quiere obviamente caer en lo mismo que advierte: a una teorización no le ofrecerá meramente otra teorización. Por eso después del § 4 hay un corte en la

⁸⁹ Graeser: Hegel geht gern von Konstellationen aus, die dem Leser vertraut sind und insofern keiner besonderen zu bedürfen scheinen. Von hier aus ist auch die Verwendung des Wortes „natürlich“ zu verstehen: Natürlich ist eine Vorstellung jeweils relativ zu bestimmten Denkwohnheiten und begrifflichen Annahmen, die wir oft unbefragt voraussetzen. (...) In unserem Zusammenhang scheint Hegel mit “natürlicher Vorstellung” auf ein philosophisches Allgemeinverständnis anzudeuten, das – wie er meint – das Ganze der neuzeitlichen Philosophie durchzieht und in Kants kritischer Philosophie kulminiert. Diese Verständnis ist von der Annahme bestimmt, daß es eine bewußtseinsunabhängig existierende Realität gibt und daß die Sache der Philosophie im wesentlichen darin besteht, diese Wirklichkeit in ihrem Sinn an sich zu ergründen.

lógica de la exposición. Hegel presentará más bien a partir de allí un modelo que explique, entre otras cosas, estas naturalizaciones de las teorizaciones.

Pero estas teorizaciones y naturalizaciones no son en sentido estricto errores; más bien son etapas de la dinámica del saber tal como se manifiesta, del saber que busca realizarse.

La verdad del escepticismo consiste en el descubrimiento de que lo natural era una teorización. Pero para Hegel esta constatación lleva a otra dinámica diferente de la que piensan los escépticos, en especial Schulze. Para este último el escepticismo es la neutralización de toda teorización. Hegel entiende en cambio que es el descubrimiento de que lo que creíamos en sí es para sí. En este punto Schulze y Hegel tienen dos lecturas distintas del escepticismo.

Nosotros (lectores en el siglo XXI) probablemente veamos al idealismo como algo “viejo”. Para Hegel como para sus contemporáneos, el idealismo pertenece a la “nueva época”.

Hecho esta aclaración podemos proseguir. El escepticismo coincide según Hegel con el descubrimiento de que lo que se creía natural era teorización. No se trata de que la conciencia se dé cuenta de que tiene una teoría, sino que lo que creía el referente de la teoría, también era teoría. Y la imposibilidad de tener ya más un en sí que valga como punto de referencia (pauta) constituye la duda total que se vuelve desesperación. Incluso considera que la forma de volver a la naturaleza que significa el no pensar más, y que es lo que sostendría la actitud escéptica, también Schulze, no es evidentemente una verdadera solución. En este punto Hegel pretende ser, en cierto sentido, más escéptico que los escépticos, pues considera que el momento escéptico constituye un paso irreversible.

„...ehe in der Philosophie an die Sache selbst was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen...“: Los comentaristas remiten aquí a sus hipótesis y respectivas documentaciones de los pensadores a los que Hegel aludiría tan sintéticamente. Al respecto considero que es muy útil tener en cuenta los autores en principio mentados aquí por Hegel, y buscar las citas correspondientes. Estos recursos nos permiten comprender mejor el valor filosófico de la síntesis hegeliana aquí presente.

Sin embargo mi posición es que es Schulze quien le ayuda a llegar a este punto de vista sintético; es también él que lo pone en estos términos. Las citas pueden ser varias. Pero lo más significativo es que Hegel comienza con el mismo planteo del escrito de Schulze *Die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntniss*. Señalan los tres primeros párrafos:

§1 Die Frage: *Ist der Mensch vermögend etwas zu wissen?* Betrifft den höchsten Punkt, bis zu welchem wir uns in der Spekulation erheben können. Denn durch die Beantwortung derselben wird über den Werth alles dessen entschieden, was durch unsere Nachforschungen über die Natur der Dinge von dieser Natur erkannt worden seyn soll.

§2 Daß der Mensch etwas zu wissen vermögend sey, versteht sich nicht von selbst. Denn da oftmals unserm Geiste Vollkommenheiten, die demselben gänzlich mangelten, beygelegt worden sind; so könnte auch wohl

die Fähigkeit, etwas zu wissen, nur zu den eingebildeten Vorzügen desselben gehören.

§ 3. Ob der Mensch gegründete Ansprüche auf ein Wissen machen könne, darüber kann nur dadurch entschieden werden, daß man einerseits erwägt, was zum Wissen erforderlich sey, und unter welchen Bedingungen es statt finde; andererseits aber darüber Nachforschungen anstellt, ob und in wie fern dasjenige bey den dem Menschen möglichen Erkenntnißarten vorkomme, was zu diesen Bedingungen gehört. Da nun alle Fragen, welche die Macht und Ohnmacht des menschlichen Gemüthes betreffen, eigentlich ins Gebiet der Lehre von der natürlichen Einrichtung dieses Gemüthes gehören, und nur nach Datis, welche die Beobachtung desselben liefert, beantwortet werden können; so ist auch die Untersuchung über die Möglichkeit eines Wissens psychologischen Inhalts.

Creo que la relación es tan evidente que más bien se debe mostrar por qué es más pertinente citar a otros autores más lejanos en el tiempo, con los cuales Hegel no está discutiendo directamente, que citar a Schulze que apenas dos años atrás estaba diciendo esto en un escrito que entre otras cosas era directamente una respuesta al escrito de Hegel sobre el escepticismo de 1802.

Como hemos dicho, una vez establecido el enfoque, podemos aprovechar mejor las investigaciones y citas que considera al respecto Graeser

Indes bezieht er sich in diesem Poträt mit Vorliebe auf Kant, der seine Kritik, der reinen Vernunft „nicht als System der Wissenschaft selbst“, sondern als ein „Traktat von der Methode“ charakterisierte (KrV BXXII), die dem Unterfangen einer substantiellen Metaphysik vorauszugehen habe.

Así nos recuerda Graeser que Hegel mismo considera de este modo a la filosofía kantiana en *Glauben und Wissen*:

„... und die ganze Aufgabe und Inhalt dieser Philosophie ist nicht das Erkennen des Absoluten, sondern das Erkennen dieser Subjektivität oder eine Kritik der Erkenntnisvermögen (TW 2: 303/GW 4: 324,4-10)

En las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, dice Hegel lo siguiente:

„... Dar Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument, die Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen; ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Art seines Instruments erkennen. Es ist tätig; man müsse sehen, ob dies fähig sei, das zu leisten, was gefordert wird, - den Gegenstand ändert, um diese Änderungen nicht mit den Bestimmungen des Gegenstandes selbst zu verwechseln. (...) es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögen ist selbst erkennend, kann nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist, - nicht zu sich kommen, weil es bei sich ist“ (TW 20: 333f.)

„was in Wahrheit ist“. Para Graeser es probable que Hegel tenga en mente la expresión de Platón en Parménides 134a 3f: „Wirklichen Wissen“ als dem

Wissen dessen, „was wirklich Wahrheit ist“. Sobre este punto discute con Theinissen:

Insofern mag es naheliegen, etwa mit Theunissen (1978: 337) zu vermuten, daß Hegel speziell hier den metaphysischen Begriff des „wirklich Seienden“ vor Augen habe, der in Platons Politeia 5 formuliert ist. Doch drängt sich dieser Gedanke nicht wirklich auf. Sein Interesse müßte primär also darin bestehen, das allgemein vertraute Bild der sog. natürlichen Vorstellung auszugestalten. (...) Sie geben sozusagen gleichermaßen Raum für Lockesche Realesenzen wie für Kantsche Dinge an sich oder Platonische Ideen sowie für das Urwahre in der Sicht K.L. Reinholds. Hegel braucht sich hier vorerst in keiner Weise festzulegen. Für seine Zwecke genügt als Ausgangspunkt ein glaubhaftes Porträt des Selbstverständnisses der Philosophie im Allgemeinen. Ob dieses Porträt wirklich glaubhaft ist, ist eine andere Frage. (...) Dies mag bei Hegel dort der Fall sein, wo der transzendente Status der Dinge an sich in der Philosophie Kants tendenziell als Weise eines metaphysisch-transzendenten Seins charakterisiert wird und die transzendentalphilosophische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis der empirisch-psychologischen Frage nach der Erkenntnis als Gegenstand assimiliert zu werden.

Werkzeug; Mittel; Absolute: tal como lo presenta Graeser, las evocaciones que pueden traer estas palabras pueden ser numerosas. Sin embargo es en el texto de Schulze donde aparecen combinadas en el significado que tienen para Hegel en este texto de la Introducción. Así comienzan los *Aphorismen* de Schulze:

Schon der Name der Philosophie zeigt es, daß sie eine Wissenschaft ausmache, die sowohl in Ansehung des Object, worauf sie sich bezieht, als auch in Ansehung des Mittels, wodurch man ihrer theilhaftig wird, von allen andern und gemeinen Erkenntnissen gänzlich verschieden sei. Das Object derselben ist nämlich das *Absolute*, das Organ aber, die *Vernunft*.

Aunque no aparece la expresión *Werkzeug*, que como muestra Graeser puede ser tomada de Fichte, la idea es la misma que Hegel. Si en la primera idea que presenta la *Introducción a la Fenomenología* nos encontramos con el comienzo del segundo escrito de Schulze, aquí encontramos con el comienzo del primero. Ambos se encuentran combinados: la idea de que antes de ir a la cosa necesitamos detenernos en el conocimiento; y este porque es entendido al modo de una herramienta, instrumento o medio.

Pero a su vez hay una importante variación del significado del texto de Hegel respecto del de Schulze si lo consideramos en el conjunto de los escritos de los que forman parte. Vayamos a esta distinción, comenzando por lo semejante.

Schulze plantea ambos comienzos en vistas a la justificación del escepticismo. No se trata de la formulación de problemas filosóficos en general, como el Absoluto (primer escrito) o el conocimiento (segundo escrito). Más bien, ya desde la exposición de estos comienzos se encuentra planteada la división entre el

conocimiento y el Absoluto. En este sentido, Schulze se ocupa como en general las grandes posiciones de filosofía, en presentar adecuadamente el punto de partida.

Hegel también toma este punto de partida, considerándolo una representación natural. Schulze estaría de acuerdo con que se trata de una representación natural. Pero para ambos como hemos visto “natural” tiene valor y significación diferentes. La representación natural de la que parte el escepticismo de Schulze es una representación que tiene una historia epistemológica. La formulación y los términos con que nos presenta Schulze el problema se ubican dentro de una lógica evolutiva. Parecen ser naturales.

Pasemos entonces a los comentarios de Graeser. Respecto de la expresión “*Werkzeug*” sostiene sin duda para Graeser que

Hegel polemisiert gegen die Vorstellung, die in der Neuzeit durch F.Bacon besondere Berühmtheit erlangte – Bacon-Zitate finden sich als Motti in der zweiten Einleitung der KrV und in Fichtes erster Einleitung zur Wissenschaftslehre -, z.B. 1802 in seiner gegen Schulze (...) TW 2:219 (...) Ebenso ist aber Locke zu nennen.

Es posible que Hegel esté refiriéndose directamente a Bacon, por ejemplo, o Locke. Pero es poco probable, en el sentido literal de probable. Lo que no significa que las referencias de Graeser sean muy útiles para pensar con profundidad la posición de Hegel respecto de la historia de la filosofía moderna. Por ello luego afirma:

Denn Hegel interessiert sich hier in erster Linie für gemeinsame Elemente des neuzeitlichen Philosophieverständnisses und deren Determinanten. In diesem Sinn wäre es nicht einmal abwegig, zu sagen, daß das Vorhaben der PhG um so begründeter erscheint, je offensichtlicher die gemeinsamen Determinanten der neuzeitlichen Philosophie in ihrer Problematik hervortreten. Aber auch unabhängig davon liegt auf der Hand, daß Hegel die Dinge systematisch z.T. anders einschätzte als die heutige Philosophiehistorie und die Positionen Lockes und Kants in bestimmter Weise einander anglich. So spricht Hegel vom Idealismus Kants immer wieder auch als „psychologischem Idealismus“ (...) §10 Enz: „man müsse das Instrument vorher kennen lernen, ehe man...“, VGPh TW 20: 334 auf die Überlegung, daß der Versuch, zu erkennen, bevor man erkannt habe, absurd sei, wie der Versuch, schwimmen zu lernen, ehe man sich ins Wasser begeben habe. (...) Nun scheint der Vergleich angemessen (...) Kant stellt seine Theorie auf dem Hintergrund der Newtonschen Physik auf. (...) Denn es wäre nicht korrekt, zu sagen, Kant formuliere eine Theorie über das Schwimmen, bevor er selbst je geschwommen sei – vielmehr ist Kant ja gleichsam mit Newton bereits sehr weit geschwommen. Gleichwohl ist unbestreitbar, daß Hegel hier eine wichtige Frage aufwirft.

Esta serie de citas vuelve evidente, sin embargo, que al no tener en vista la mediación de los escritos de Schulze en la recepción de Kant, Locke, etc, el co-

mentario de Graeser en este punto como en otros termina en criticar a Hegel lo que Hegel no dice al menos aquí.

Aún así se vuelven muy interesantes las preguntas que Graeser siguiendo a Habermas:

Aber hat Hegel tatsächlich, wie z.B. Habermas meint (1977:15.f), damit auch gezeigt, daß sich jede konsequente Erkenntnistheorie von Anfang an in einen Zirkel verstrickt? (...) Heirzu läßt sich vielleicht folgendes sagen. Erstens ist es sicher nicht logisch unmöglich, schwimmen zu lernen, bevor man sich ins Wasser begeben hat (...) Zweitens stellt sich die Frage, ob Hegel mit diesem Vergleich Erkenntnis nicht allzu stark aus der Rolle des „Wissens, daß“ in der Rolle des „Wissens, wie“ bzw. „Wissens zu“ drängt. Schließlich bleibt fraglich, ob Hegels Exposition der sog. natürlichen Vorstellung eine durchweg angemessene Auffassung von Erkenntnistheorie nahelegt.

Graeser incluso discute aquí sobre la no aplicabilidad del „círculo vicioso” a la teoría kantiana. Lo cual es filosóficamente fecundo, pero filológicamente aplicable sólo al texto de Hegel citado, muy posterior, de las *Lecciones de historia de la filosofía*. Michelet sostiene haber confeccionado la publicación de estas lecciones teniendo a disposición entre otros materiales un manuscrito del mismo Hegel para sus lecciones en el período de Jena. Se podría llegar a la hipótesis que el párrafo citado por Graeser corresponda a una idea que Hegel ya tenía en la época de la redacción de la *Fenomenología*. Sin embargo el planteo nos sirve para una observación de no menor peso. Hegel plantea el círculo vicioso en el que cae la mencionada “natürliche Vorstellung”; lo cual no significa que toda teoría del conocimiento se encuentre impedida en su tarea. Justamente en la *Introducción a la Fenomenología* se propone una teoría de la conciencia que muestre posible y factible el conocimiento a tal punto de superar el límite que, para dicha “natürliche Vorstellung” parecía insuperable. Como hemos dicho la ruptura y el cambio de dirección en el discurso se da en el §4.

Esta interpretación no cancela los comentarios que hace Graeser a los términos examinados. Ahora bien, yendo más allá del comentario puntual, Graeser ofrece una interpretación general sobre este párrafo inicial de la *Introducción*:

Von hier aus betrachtet, besteht kein Anlaß, das Verdienst der Hegelschen Diagnose in der Entdeckung zu sehen, daß sich jede konsequente Erkenntnistheorie in einen Zirkel verstricke.

Die Pointe der Überlegungen Hegels besteht sicher darin, daß wir uns nicht über das Wesen von Erkenntnis in irgendeinem relevanten Sinne verständigen können, ohne unsererseits bestimmte Erkenntnisse oder Wahrheiten vorauszusetzen. Dies betrifft auch Kant (...) ist ...nicht neutral. So involviert die relativ klare Grenzziehung bezüglich des Erkennens bei Kant genau genommen eine Entscheidung bezüglich der Frage, welche Gegenstände überhaupt als Gegenstände möglicher Erkenntnis in Betracht kommen. Dies gilt mutatis mutandis auch für jedes Wissensideal und jeden Wissenschaftstypus. In diesem Sinn ist unleugbar, daß Hegels Kritik etwas für sich hat. Denn sie könnte sich sinngemäß auf jenen Bereich von

Annahmen beziehen, die im Hintergrund der Auffassungen zur Natur und Reichweite substantiellen Erkennens stehen.

La referencia a Schulze simplifica bastante el comentario: si la tenemos presente podemos comprender la introducción mejor con más facilidad. No se necesita tanta erudición y aún cuando se trata de un texto tan hermético, a la luz de los escritos de Schulze se comprende mucho mejor. Sin tener esto presente los comentarios profundizan en demasía quizás: mal posicionados podemos explicar y proporcionar muchos datos en una dirección, mientras que el problema aquí es el cambio de dirección: Hegel no está fundamentalmente resumiendo la principales filosofías referidas en frases densas, un poco crípticas, y lanzando grandes hipótesis de vasto alcance interpretativo. Sus frases pueden cargar toda esa suma de significados porque sin duda el texto de Hegel se encuentra inmerso en una tradición. Pero estamos más cercanos a la verdad si consideramos que Hegel escribía estas frases tan sintéticas siguiendo de cerca de su rival que también proporcionaba frases muy sintéticas. Y la densidad de estos textos se debe entre otras razones a que todo el idealismo poskantiano, desde Reinhold en adelante buscan los principios más sintéticos de los cuales se puedan derivar las categorías y demás elementos de constitución del sujeto, y del objeto. Así, todas estas exposiciones son densas, sintéticas. La de Hegel no es excepción. En todo caso en muchos pasajes parece haber sido escrito a las apuradas y el mismo Hegel lamentará no haber tenido el tiempo y las condiciones adecuadas como para corregir el libro y pulir sus imperfecciones.

“des Absoluten”: Graeser sostiene que aquí no estaría utilizada en sentido técnico, sino más bien genérico, tal como lo denomina Kant:

“Das Wort absolut wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache an sich betrachtet werde und also innerlich gelte” (KrV B381) Hegel meint mit der Verwendung dieses Ausdrucks als Teil seiner Beschreibung der Position der sog. natürlichen Vorstellung solche Wirklichkeitsstücke, die als Gegenstandsbereich einer Hinterwelt vorgestellt werden; als solche bestehen sie losgelöst vom Bewusstsein und sind, was sie sind, in eigenem Recht und Titel. In diesem Sinn wendet Hegel den Ausdruck auch auf das an, was Kant das „Ding an sich“ nannte.

El punto de partida para la concepción de absoluto en la *Fenomenología* es sin duda los pasajes citados de Kant y que hemos visto más en detalle en el apartado correspondiente. Pero Kant no es suficiente. En la crítica de la Razón Pura el desafío está lanzado y las bases puestas. Pero de la mencionada Crítica hasta la *Fenomenología* siguen años de discusión del concepto que lo colocan en una nueva posición. Lo Absoluto es aquí aquel objeto o idea a la que Schelling pretende poder conocer a través de la Intuición intelectual y a la que Schulze muestra la imposibilidad de conocer. Es este candente concepto el que se está discutiendo. Las significaciones se heredan de Kant: como lo incondicionado, y desde otro punto de vista, como la cosa en sí; en el texto de Schulze directamente el “objeto” de la razón.

Es esta noción genérica de Absoluto la que aquí Hegel considera, una noción que se presenta ya afectada de una cierta teoría del conocimiento y que ambas se presentan como “naturales”. A esta idea, a la que se llegaría por intuición intelectual según Schelling y según Schulze no se llegaría a trascender más de lo que es, idea, Hegel presentará toda otra noción de Absoluto que apenas en la *Introducción*, tal como veremos.

§1.2. Die Besorgnis scheint gerecht, teils, daß es verschiedene Arten der Erkenntnis geben und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks sein möchte, hiermit auch falsche Wahl unter ihnen, - teils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze Wolken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden.

Parece justificada esta preocupación, ya que, de una parte, puede haber diversas clases de conocimiento, una de las cuales se preste mejor que las otras para alcanzar dicho fin último, pudiendo, por tanto, elegir mal entre ellas; y, de otra parte, porque siendo el conocimiento una capacidad de clase y alcance determinados, sin la determinación precisa de su naturaleza y sus límites captaríamos las nubes del error, en vez del cielo de la verdad.

Los comentarios de Graser se concentran en la expresión “scheint gerecht” pero que no es indispensable para nuestra exposición⁹⁰. Pero bien puede establecerse esta afirmación de Hegel en continuidad con el escrito de Schulze.

§1.4. Diese Besorgnis muß sich wohl sogar in die Überzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was an Sich ist, durch das Erkennen dem Bewußtsein zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sei, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle.

E incluso puede muy bien ocurrir que esta preocupación se trueque en el convencimiento de que todo el propósito de ganar para la conciencia por medio del conocimiento lo que es en sí sea en su concepto un contrasentido y de que entre el conocimiento y lo absoluto se alce una barrera que los separa sin más.

⁹⁰ “scheint gerecht”; Graeser: „Hegel bestätigt, wie so oft, den prima facie plausiblen Anspruch der sog. nV, um dann die Inkonzinnitäten innerhalb der Konzeption selbst nur noch deutlicher hervortreten zu lassen: Tatsächlich ist der neuzeitlichen Philosophie der Gedanke gemeinsam, daß die denk und bewußtseinsunabhängigen Dinge in bzw. vermittle von Repräsentationen erfaßt werden. Insofern betont Hegel zu Recht, daß die Erkenntnisbeziehung generell als vermittelnde Beziehung zwischen Subjekt und Objekt gesehen wird. Mithin steht und fällt diese *Opinio communis* mit der Frage, obder Begriff der korrekten Repräsentation auf ein philosophisch sicheres Fundament gestellt werden kann“. Graeser intenta aclarar los tipos de conocimiento en términos de empírico, moral e intuitivo.

Graeser se ocupa de aclarar el término „Überzeugung“⁹¹. Aquí nos detendremos en el “contrasentido” (widersinnig) aludido. Este contrasentido se encuentra en el “concepto” mismo; este concepto mismo sería “el conocimiento de lo que es en sí”. Y esta tesis por lo que entiendo no es directamente kantiana, sino una de las modalidades a la formulación de un en sí independiente de nuestro conocimiento. El intento de conocer la cosa en sí, o algo tal como es independientemente del conocimiento es un contrasentido. El resultado de todo tipo de estos intentos es un límite infranqueable entre los dos términos que se pensaban unir, el conocimiento y el absoluto. Tanto la reflexión sobre el “instrumento” como la que se desarrolla sobre el “medio” son en el fondo ejemplificaciones (La frase que sigue comienza con “denn”) de este contrasentido en el concepto.

La expresión “lo que es en sí” ha sido aclarada: lo que es el objeto independientemente de nuestro conocimiento de él. Sin duda Kant ha puesto esta terminología y sus significados como base para toda la discusión posterior. Pero no es necesario introducir un problema filológico presente en Kant en esta expresión y uso de Hegel. Puede que haya distintos sentidos de “en sí” (como señala Graeser (“an sich selbst”; an sich, y otras consideraciones). El uso de Hegel es más sencillo y se remite originariamente a la formulación del principio de la conciencia de Reinhold y a las formulaciones de Schulze. Pero aquí no es usado por Hegel en el contexto de la teoría de la conciencia sino a secas. En ese sentido a secas tiene dos significados: lo que es el objeto independientemente de nuestro conocimiento y el absoluto como incondicionado. Ambos significados son aquí genéricamente equivalentes.⁹²

⁹¹ Graeser: Zum Ü. verdichtet sich die Besorgnis, wenn man mit Kant die Situation so einschätzt, daß das erkennende Subjekt den Bereich der Erfahrung nicht überschreiten kann. Sobald also die Gegenstände des Erkennens als Gegenstände begriffen werden, die absolut sind und über einen Status an sich verfügen, wird die Sache der Philosophie destruiert: denn Sache der Philosophie ist die Erkenntnis dessen, was in Wirklichkeit ist.

(Hegels) „Zwei Anmerkungen zum System“ heißt es: „Was überhaupt jene Trennung der Erkenntnis und seines Gegenstandes betrifft, so ist schon der Beweis gegeben, daß sie an und für sich nichtig ist; die Idee der Philosophie selbst ist es, in welcher diese Trennung sich vernichtet, und dieses Vernichten kann darum auch so ausgedrückt werden, daß in ihr das Erkennen und das Erkannte schlechthin dasselbe ist“ (JS 368f.)

Der Ausdruck „an sich“ hat als philosophischer Terminus eine lange Tradition, die bis in die klassisch griechische Philosophie zurückreicht.

⁹² Graeser da demasiado vuelo por tanto y a mi parecer, al significado de la expresión. Su explicación sería más adecuada en este caso para un diccionario histórico de la filosofía, pero no aquí, donde resulta a mi modo de ver exagerada. Transcribo los párrafos principales de su comentario: “(was an sich ist)

Dabei stehen zunächst zwei Verwendungsweisen im Vordergrund, die als ontologischer Gebrauch einerseits und als definitorischer Gebrauch andererseits charakterisiert werden können.

Ont: wo die unabhängige bzw. selbständige Existenz einer Gegenständlichkeit von der Art der platonischen Idee oder aristotelischen Substanz markiert werden soll, etwa im Gegensatz zur Seinsweise fundamental relationaler Gebilde, wie es Attribute oder Akzidentien in aristotelischer Sicht sind.

def: „Y ist an sich Z“ vor, wo Z als Element des Definiens von Y in Erscheinung tritt und Y qua Y wesensmäßig zukommt. Daneben entwickelt sich eine dritte Verwendungsweise, die den Gedanken der Selbständigkeit spezifisch als Subjekt-Unabhängigkeit berücksichtigt. Hier könnte man von einem gnoseologischen bzw. erkenntnistheoretischen Gebrauch des „an sich“ sprechen. (...) Es handelt sich demnach um Dinge, von denen vorausgesetzt wird, daß sie bewußtseinsunabhängig existieren.

Graeser se pregunta si Hegel está pensando en Kant (!!!) “K. orientierte sich nämlich an der mittelalterlichen Formel “res per se spectata” die sich auch in den Metaphysica A. Baumgartens findet und als deutsche Entsprechung „Ding an und für sich selbst betrachtet“ kennt. (...) Kant: 1. an sich selbst/ 2. an sich. (...) Unklarheiten, die sich bei Kant selbst finden, das Produkt einer Konfusion zwischen der

La expresión “schlechthin scheidende Grenze“, sin duda tiene como referencia histórica inicial el límite trascendental establecido por la filosofía crítica. Graeser sostiene:

Vielleicht ist auch hier Kant gemeint. In seiner Abhandlung Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie (TW 2: 219) moniert Hegel diese Position (...) an Schulze.

La referencia es correcta y hubiese sido muy fecundo continuar no sólo la referencia de Hegel a Schulze sino también las respuestas ulteriores de Schulze. Graeser sin embargo continúa en la clave kantiana. Al respecto recuerda la aclaración que sobre el límite trascendental presenta Cassirer:

Anders versuchte Cassirer in seiner Phänomenologie der Erkenntnis zu zeigen, daß es keine per se gültige Unterscheidung dieser Art gebe; vielmehr gelte, daß unsere Auffassungen bezüglich der Unterscheidung zwischen Innen und Außen insofern variable sind, als sie der Art von Fragen anpassen, die wir stellen. Auf jeden Fall kommt hier wie auch schon vorher einer der wesentlichen Punkte der Kritik Hegels an der älteren Erkenntnistheorie zum Ausdruck. Hegel hat die Fragwürdigkeit der Voraussetzung eines Schleiers der Vorstellungen bzw. der ideistischen Vorstellungen gesehen. In der Tat ist einzuräumen, daß diese Voraussetzung in die Erkenntnistheorie eingeführt wurde, um gewissen Zügen der zugrunde gelegten Kennzeichnung, von „Erkennen“ Rechnung zu tragen.

Hemos visto en nuestra lectura de Kant que en cierto sentido ese límite se corre. Para Hegel se corre en el sentido del mal infinito y sería interesante revisar la lectura hegeliana de Kant a la luz de la observación de Cassirer. Pero cabe señalar frente al comentario de Graeser que todo el poskantismo tiene bien presente el límite trascendental y lo considera un límite fijo en lo que respecta al conocimiento del Absoluto. Sería más fecunda, como hemos dicho, continuar la breve referencia de Graeser a la reseña de Hegel sobre Schulze. Porque justamente se trata de acentuar aquí el límite trascendental en su significado escéptico, en la imposibilidad de conocer el absoluto o bien lo que es en sí, lo que es indepen-

reflexionslogischen Verwendung – „Ding“ „an sich selbst betrachtet“ – und einer als Quasi-Benennung zu verstehenden Verwendung – „Ding-an-sich“-; dabei führte die Verwendung als Quasi-Eigenname fast zwangsläufig zu einer Hypostasierung metaphysischer Hinterwelten [Prauss 1974: 31] (...)

Hegels Verständnis des „an sich“ in bezug auf Kant geht u.a. gut aus WL 1: 108 hervor: „Die Dinge heißen ansich, insofern von allem Sein-für-Anderes abstrahiert wird, das heißt überhaupt, insofern sie ohne alle Bestimmung, als Nichste gedacht werden“. EphW §44: „Das ding an sich (- und unter diesem Ding wird auch der Geist, Gott, befaßt) drückt den Gegenstand aus, insofern von allem was er für das Bewusstsein ist, von allen Gefühlbestimmungen wie von allen bestimmten Gedanken desselben abstrahiert wird. Es ist leicht zu sehen, was übrig bleibt, - das vollige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits [...] Ebenso einfach aber ist die Reflexion, daß dies *caput mortuum* selbst nur das Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstande macht“

Denn man mag sich fragen, ob es einen Grund für die Annahme gibt, daß diese Dinge deshalb Produkte unseres Denkens seien, weil sie (wenn überhaupt) nur sehr abstrakt zugänglich sind. Wenn Hegel dies tatsächlich meinte, müßte er analog schließen, daß ein Ding genau deshalb Produkt der Sinne sei, weil es wahrnehmbar ist (vgl. Inwood. 1983:121). Indes ist fraglich, ob Hegel dies so meinte.

dientemente de cómo lo conocemos. Pues no es la imposibilidad de usar las categorías del entendimiento más allá de la experiencia de lo que se trata aquí. Se trata del contrasentido lógico que ya encuentra al menos Schulze en la lectura tanto de Kant como de Fichte, Schelling y los poskantianos.

Pasemos entonces al análisis de las concepciones del conocimiento en términos de “Instrumento” y de “Medio”

§1.5. Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt.

En efecto, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera.

Graeser proporciona una compleja explicación⁹³.

§1.6. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Tätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist.

Y si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un médium pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos ésta tampoco tal y como es en sí, sino tal y como es a través de este médium y en él.

⁹³ „sie vielmehr nicht läßt“: Der gemeinte Sachverhalt ist genaugenommen geradezu analytisch: Wer das Absolute als Absolute zu erfassen sucht, destruiert in diesem Versuch den Status des Gegenstandes als intendierten Gegenstandes und damit zugleich auch das philosophische unterfangen selbst.

Hegels strikte Auslegung der Werkzeug-Metaphorik ist suggestiv und scheint den Nerv der sog. natürlichen Vorstellung zu treffen. Indes mag man sich fragen, mit welchem Recht hegel zu dieser Auffassung gelangt. Ist es tatsächlich so, daß jede Verwendung eines Werkzeuges den Gegenstand nicht so beläßt, wie er für sich ist?

posibilidades interpretativas:

1. ... das Instrumentarium selbst sozusagen die Konstellation der dinge in einer Weise affiziert, daß die erwünschte Beobachtungen bezüglich ihrer Konstellation gar nicht erst zustande kommen (singer 1983)
2. daß der Akt der Erkenntnis dem Gegenstand als erkanntem Gegenstand eine Art Wirkung (pathos) zufügt...
3. ...mithin jeder Gegenstand als Gegenstand bereits unter einer bestimmten Beschreibung stehe, die die Art seiner Gegebenenseins zum Ausdruck bringt.

Son interpretaciones del „nicht so lassen wie“.

“Formierung... Veränderung”: versión positiva de lo que H. había expresado hasta ahora negativamente....
wesentliche Züge der Philosophie der Neuzeit als solche kenntlich zu machen, mag die These selbst im Interesse einer möglichst weiten Anwendung des Gedankens zunächst unbedenklich erscheinen.

(...) daß damit der Kern des Gedankens der Konstitution bei Kant ins Auge gefaßt werden soll... im Kontext der Metaphorik zu bleiben – genaugenommen darauf beschränkt, was als Anwendung der Kategorien auf das Chaos der Empfindungen beschrieben werden kann. (...) Formiert oder verändert würde allenfalls das Material der Empfindungen (und nicht das Absolute).

También aquí se preocupa Graeser por mostrar los referentes en los que piensa Hegel⁹⁴

§1.7. Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen.

En ambos casos empleamos un medio que produce de un modo inmediato lo contrario de su fin, o más bien el contrasentido consiste en recurrir en general a un medio.

En la expresión “Gegenteil seines Zwecks” se retoma el hecho de que es un contrasentido conceptual de fondo el que subyace a estas posiciones. Mientras que las explicaciones referentes al Médium y al Instrumento de Graeser son en mi opinión excesivamente complejas, lo que señala sin embargo a continuación resulta ser una clave importante para la comprensión de la *Fenomenología*.

Mit diesem Ausdruck [„Gegenteil seines Zwecks“] ist ein für Hegels Verständnis philosophischer Problemstellungen fundamentaler Sachverhalt angezeigt, der den Duktus der Erfahrungen durchwegs bestimmen wird: Philosophische Positionen sind danach zu beurteilen, ob sie – genauer: die ihnen zugrunde liegenden Konzeptualisierungen – nicht gerade das verunmöglichen, was sie erreichen wollen. In diesem Sinn erweist sich z.B. jene Auffassung von Wissen und Wahrheit, wie sie in der Position der sinnliche Gewissheit zum Ausdruck kommt (...), genau deshalb als widersprüchlich, weil wir bei dem Versuch, das einzelne als Wissensgegenstand zu identifizieren, auf allgemeine Termini angewiesen sind und wie Hegel behauptet – zwar das Einzelne meinen, aber das Allgemeine sagen.

Graeser se preocupa por aclarar la posición de Hegel en los términos que lo han aclarado algunos comentaristas, como Solomon.

Die Art von Widerspruch, die Hegel hier und anderswo zumeist vor Augen hat, ist mithin die Widersprüchlichkeit innerhalb einer Bewußtseinsgestalt zu verstehen. Denn es besteht offenbar eine Diskrepanz zwischen dem Anspruch einer Theorie und ihrer tatsächlichen Leistung (vgl. Solomon 1983: 310 „contradictions between the way a conception actually works and the theory we formulate about it“) Im Zusammenhang der Analyse der sog. natürlichen Vorstellung zeigt sich nunmehr also eine Diskrepanz. sie äußert sich darin, daß jene Philosophen, die im Interesse der Bewältigung der von ihnen angenommenen und übernommenen Aufgabe, Absolutes zu erkennen,

⁹⁴ „Medium“: (...) analoge Argumentation (...) Hegels Charakterisierung des Sachverhaltes läßt sich für moderne Begriffe wohl auf die Überlegung reduzieren, daß alle Gegenstände der Erfahrung als erfahrene Gegenstände jeweils schon unter einer bestimmten Beschreibung stehen. (...)

Und Hegel hat recht, wenn er der „instrumentalen“ und „medialen“ Auffassung, die von einem bestimmten Begriff der Erkenntnis (=Erfassen der absoluten Wirklichkeit) ausgeht, entgegenhält, daß sie voraussetzungsbehaftet ist; er scheint aber davon auszugehen, daß seine Position voraussetzungslos ist – und das trifft bestimmt nicht zu. Die Vergleiche für das Erkennen scheinen aus K.L. Reinholds (ver)

zunächst Erkenntnistheorie betreiben, damit die Bewältigung ihrer Aufgabe geradezu verunmöglichen. (...)

Doch kann die Philosophie ihre Sache auf dem Boden der in der Werkzeug-Metaphorik angezeigten Auffassungen bezüglich Subjekt, Werkzeug bzw. Medium und Gegenstand per definitionem gar nicht bewältigen. Denn sie bleibt sozusagen außerhalb der Wahrheit. Gleichwohl haben Philosophen die Tendenz, auch da von wahrhaftem Erkennen zu sprechen, wo diese ihren eigenen Voraussetzungen nach gar nicht statthaben kann.

Natürlich steht und fällt die Frage der Triftigkeit dieser und anderer Überlegungen mit der Frage, ob die Beschreibung der sog. natürlichen Vorstellung als angemessen betrachtet werden kann.

Aquí Graeser como los comentadores que cita iluminan uno de los puntos fundamentales de la experiencia según Hegel. A las teorías del conocimiento aludidas le subyace el contrasentido arriba aludido: el querer conocer el en sí. Ya cuando se parte de esta distinción su resultado en el dualismo insuperable está resuelto.

Hegel sin embargo, no rechaza esta distinción de plano. En estos primeros párrafos de la Introducción muestra que llevan un contrasentido y que partir de ellas como si fuese natural no sólo no es natural tan natural, como veremos, sino que nos impiden solucionar el problema porque se plantea ya desde el vamos en términos que aseguran la irresolución. Más bien Hegel introduce la distinción en la estructura de la conciencia. La conciencia efectivamente natural distingue entre un en sí y un para sí. El contrasentido que esto desde el vamos implica la llevará en cada figura a contradicciones, que si bien propias de cada figura, tienen como base a ese contrasentido siempre presente. Las contradicciones llevan a constatar en la conciencia una falta de correspondencia entre el saber y la verdad, y determinar que lo que se creía el objeto, el en sí, como aquello independiente del para sí, era también para sí. Esto lleva al momento escéptico. Este momento quedaría estancado si no fuese porque surge un nuevo objeto. Este objeto, a la conciencia le resulta nuevo, es en realidad producto de la negación de la teoría anterior. Para la conciencia surgirá una nueva representación “natural”; una nueva figura de la conciencia. La figura anterior queda como un no saber. Pero la nueva parece ser como debe ser, esto es, distingue nuevamente un en sí de un para sí. La reconstrucción de figura tras figura la realizamos nosotros, la fenomenología, sobre la base de las implicaciones lógicas.

Hemos dicho entonces que Hegel no rechaza esta distinción de plano. Más bien, como hemos visto, la convierte en uno de los motores de la dinámica de la experiencia.

Esta distinción en términos hegelianos del en sí y el para sí ya están presentes en el escrito de Schulze, que a su vez sigue tan discutido pero siempre recuperado principio de la conciencia de Reinhold. Luego nos detendremos en ella. Me interesa sin embargo remarcar aquí que mientras Reinhold – y en esa línea Fichte, tal como éste último le confiesa en carta a Reinhold – lleva al intento de derivar las categorías de un principio supremo trascendental, este principio de la conciencia; en Schulze, detenido lector de Reinhold, al que había dedicado el *Aenesidemus* oder die fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena geliefer-

ten Elementar-Philosophie..., conduce estructuralmente a la aporía y a la destrucción de las pretensiones de toda teoría dogmática y la vuelta a la posición natural de la conciencia; en Hegel funciona de modo diferente a ambos. A partir de esa distinción la conciencia recorre varias experiencias constituidas en términos de figuras. El término de cada figura consiste en un momento escéptico. El pasaje de una figura a otra, volvemos a decirlo, es experimentado por la conciencia como la aparición de un nuevo objeto, y por lo tanto parece a la conciencia volver a la posición natural. Pero se trata de una nueva teoría. Lo que el escepticismo de Schulze al menos considera la vuelta a la naturaleza y el surgimiento de una nueva teoría dogmática a la que combatir para volver otra vez más a la ataraxia del escéptico y a la conciencia natural, en realidad se ejerce no sobre una nueva teoría producto de la ocurrencia de un genio, sino que se ejerce sobre el resultado de la teoría anterior que incorpora la crítica escéptica.

De este modo las teorías van quedando incorporadas como “haber”, van dejando su huella pero que quien “ingresa en el sistema” lo hace como conciencia natural, es decir entre otras cosas que toma como natural lo que es heredado teóricamente.

Esta herencia de una figura a la otra tiene una lógica ni meramente progresiva hacia una meta infinita, situada siempre más allá, ni sigue una sucesión caprichosa. Su lógica ya está marcada por la meta implícita en la misma estructura de la conciencia natural. Esta busca la concordancia entre el para sí y el en sí, y éste será efectivamente su resultado. Aunque la conciencia no prevé este resultado tal como lo postula en cada figura y más bien experimenta el pasaje de cada figura a la otra como una “pérdida”, como el descubrimiento de la no verdad de su saber, y el nuevo objeto como una nueva teoría surgida de modo contingente. La progresiva modificación de figura en figura no sólo consiste en nuevas teorías sobre el en sí. Sino que también, en forma complementaria al nuevo en sí, y a la nueva teoría, el nuevo para sí, surge una nueva concepción de sí misma.

Hegel sostiene que puede reconstruir estas progresivas teorizaciones no sólo en términos de nuevas ontologías sino que a cada una de ellas le corresponde una epistemología que pone su acento en una de las facultades de a que dependería la captación del objeto tal como la ontología propia de la figura lo plantea.

De este modo Hegel pretende evitar no sólo el empirismo – aquí lo digo en forma muy genérica) que de un modo u otro sostiene que hay elementos en sí dados a la conciencia; también evita una teoría de tipo trascendental que se fundamente en lo que de hecho encuentra en la estructura de la conciencia, una estructura ya dada y a la que debemos atenernos. Incluso las facultades de la conciencia son el resultado de las sucesivas teorizaciones cuya consistencia se encuentra sólo en las implicaciones lógicas de las que van surgiendo. Presenta así también una historia genética de la conciencia, en realidad más genética que histórica. Es sólo historia de la conciencia en la medida en que el idealismo alemán depende mucho del concepto de historia de la razón que figura como propuesta hacia el final de la *Crítica de la Razón Pura*, en su último apartado, “Historia de la razón Pura”, donde todo lo que va aconteciendo en términos de filosofía resulta un aporte a la estructura atemporal de la razón. Tendríamos que caracterizarlo

por tanto más de tipo genético que histórico. Esta construcción genética permitiría demostrar una autonomía total de la razón. No sólo la razón no está supeditada a formas impuestas por lo dado empíricamente. Tampoco se encuentra supeditada a una teoría de las facultades que fija a cada disposición su función. Esto no significa que se disuelva la distinción entre las facultades, sino que más bien tienen un fundamento diferente, totalmente lógico.

Volvemos a las concepciones del conocimiento en términos de Instrumentos y de Medios.

§1.8. Es scheint zwar, daß diesem Übelstande durch die Kenntnis der Wirkungsweise des *Werkzeugs* abzuhelfen steht, denn sie macht es möglich, den Teil, welcher in der Vorstellung, die wir durch es vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen und so das Wahre rein zu erhalten.

Podría parecer, ciertamente, que cabe obviar este inconveniente por el conocimiento del modo como el instrumento actúa, lo cual permitirá descontar del resultado la parte que al instrumento corresponde en la representación que por medio de él nos formamos de lo absoluto y obtener así lo verdadero puro.

§1.9. Allein diese Verbesserung würde uns in der Tat nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren.

Pero, en realidad, esta corrección no haría más que situarnos de nuevo en el punto de que hemos partido.

§1.10. Wenn wir von einem formierten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran getan hat, so ist uns das Ding - hier das Absolute - gerade wieder soviel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung.

Si de una cosa modelada descontamos lo que el instrumento ha hecho con ella, la cosa para nosotros – aquí, lo absoluto- vuelve a ser exactamente lo que era antes de realizar este esfuerzo, el cual resultará, por tanto, baldío.

§1.11. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt nähergebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene gibt, als nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervorzubringen.

Y si el instrumento se limitara a acercar a nosotros lo absoluto como la vara con pegamento nos acerca el pájaro apresado, sin hacerlo cambiar en lo más mínimo, lo absoluto se burlaría de esta astucia, si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar en nosotros; pues el conocimiento sería, en este caso, en efecto, una astucia, ya que con sus múltiples afanes aparentaría algo

completamente diferente del simple producir la relación inmediata y, por tanto, carente de esfuerzo.

A todos estos ingenios planteos de Hegel le subyace en realidad lo que ya a ha dicho en términos de contrasentido lógico. Si la formulación de la crítica en estos términos le pertenece a Hegel, la crítica en cuanto tal ya está presente en el escrito de Schulze.

Das dem Verstande eigenthümliche Product, ist die Reflexion. Diese aber besteht in der Betrachtung der Verhältnisse des Entgegengesetzten zu einander. Alles was sie auffaßt, faß sie nur auf vermittelt einer Beziehung und Bestimmung desselben auf und durch etwas von ihm Verschiedenes. Ihr Geschäft ist ein Beständiges Sich-hin-und-her-wenden von dem einen zum Andern, um bei jedem etwas denken zu können, ein bloßes Setzen eines Etwas durch das Voraussetzen eines andern Etwas, oder eine Annahme dessen, was für sich betrachtet Nichts ist, vermittelt der Annahme vom etwas dessen, was für sich betrachtet Nichts ist, vermittelt der Annahme vom etwas Anderem, das gleichfalls ohne eine Annahme nichts ist.

La profundidad a la que llega su exposición es notable:

Die höchste Handlungsweise der Reflexion, die allen übrigen Handlungsweisen derselben zum Grunde liegt, ist dieselbe, welche in die Begriffe des *Bestimmbaren* und der *Bestimmung*, des *Stoffes* (oder *Gehaltes*) und der *Form* ausgeprägt worden ist. Diese Begriffe enthalten also die obserten Kategorien, wodurch der Verstand etwas denkt

A estas categorías habíamos llegado en nuestra exposición de Kant, como de algún modo el non plus ultra del análisis trascendental y Schulze conoce bien esta situación:

Wenn man nun die Begriffe des Bestimmbaren und der Bestimmung auch eben nicht bis zur höchsten Klarheit im Bewusstseyn bringt; so sieht man doch von denselben leicht so viel ein, daß sie nur in der Entgegensetzung gegen, und durch die Beziehung auf einander – welche Beziehung aber die Entgegensetzung nicht aufhebt – etwas bedeutet. Man kann nämlich kein Bestimmbares oder keinen Stoff setzen, ohne schon eine Bestimmung oder Form gesetzt zu haben, wovon jene unterscheiden, und in Beziehung auf welche sie erst das Bestimmbare, ein Bestimmbares, oder der Stoff, ein Stoff ist. Und eben so kann man auch umgekehrt keine Bestimmung oder keine Form denken, ohne schon ein Bestimmbares oder einen Stoff gedacht zu haben, wovon jene unterscheiden, und in Beziehung auf welche sie erst eine Bestimmung oder Form ist.

El resultado es el escepticismo respecto del entendimiento: escepticismo al que Schulze también adhiere y que quizás ha profundizado gracias nada más y nada menos al escrito de Hegel sobre el escepticismo:

Aus dem eben Gesagten wird aber schon evident, warum man von dem Verstande, da er lediglich in der Reflexion besteht, behaupten müsse, daß er schlechterdings unvermögend sei, sich jemahls zum Vorstellen eines *Ansich* und *Fürsich* zu erheben, und daßjenige, was er denkt, ohne Bestand und Realität sei. Denn wie ihr eben gesehen habt, und nachher noch deutlicher erblicken werdet, so bestehen dessen Habseligkeiten aus lauter Relationen, oder aus einem solchen, was allererst und bloß *durch* und *für ein Anderes* Etwas ist, dem also nur ein scheinbares Seyn zukommen kann.

El primer elemento que conviene destacar de este pasaje es la utilización de las expresiones “*Ansich*”, “*Fürsich*”, “*durch* und *für ein Anderes*”. Pues uno de los objetivos de mi tesis es mostrar que el texto de la *Introducción a la Fenomenología* no es tan críptico y esotérico como parece: Hegel no hace sino continuar una discusión donde los términos entre los contrincantes están relativamente claros. Si no ubicamos los contrincantes, naturalmente la terminología queda en el esoterismo. A su vez, constituye una prueba en apoyo de nuestra tesis, de que Hegel tiene perfectamente presente al texto de Schulze.

El entendimiento y su reflexión se quedan en el nivel del *ser por medio de otro y para otro* (für ein Anderes), no llega al nivel de lo que *es en sí* (An sich) y *para sí o por sí* (für sich). Podemos entender en este párrafo *Ansich* como Realität y el *Für sich* como Bestand. El entendimiento con su reflexión se mueve o “entiende” por medio de relaciones, y esto sólo llega al nivel del Ser aparente (scheinbare Seyn).

Aquí también está el “etwas” que hemos llamado la atención en la exposición sobre Kant, este etwas que buscamos conocer.

Retomando entonces la cuestión de las determinaciones:

Sobald nämlich (...) an einem Etwas Stoff und Form unterschieden, und als Entgegengesetzte auf einander bezogen worden sind; so entsteht unvermeidlich die Frage: Wie ist der Stoff zur Form, oder diese zu jenem hinzugekommen? Wenn ihr nun auch durch den Verstand ein Etwas gefunden zu haben glauben solltet, das die Form zu dem Stoffe, oder diese zu jenem brächte und beide mit einander verknüpfte; so müßtet ihr doch an diesem Etwas, weil es ein Verstandes-Object seyn soll, wiederum Stoff und Form von einander unterscheiden, und einander entgegensetzen. Alsdann erneuert sich aber die Frage: Was dem Stoffe die Form gegeben, oder diese jenem eingeimpft habe.

El resultado de esta argumentación es que el entendimiento siempre entiende ese algo que quiere entender en términos de “*Relativitäten*”, es decir en términos de oposiciones relacionadas: al ser en cuanto tal no llega, sino a la “*blo- ße Negation des An-sich und Für sich-bestehens*”.

Ahora conviene pasar a una afirmación que Hegel presenta de paso, y que sin embargo no puede pasar desapercibida, en especial para pensadores de la sensibilidad filosófica de un Heidegger, que presta especial atención. Se trata de la expresión “wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte”. Graeser sostiene en forma tajante lo siguiente:

Dieser Satz ist Bestandteil einer irrealen Behauptung. Sie dient offensichtlich dem Zweck, die Absurdität im Unterfangen jener deutlich zu machen, die meinen (oder meinen können), die von ihnen selbst formulierte Grenze überschreiten zu können: Wenn X absolut ist und X erkannt wird, so ist X qua erkanntes nicht mehr absolut (...) Wir haben es hier also mit einer Reductio ad absurdum zu tun, die zugleich Hegels eigene These bezüglich des Status des Absoluten nahelegen soll.

Si bien es posible, no tenemos recursos en el texto como para sostener en forma tan categórica esa interpretación. Graeser también nos remite a otras interpretaciones. Así quienes remiten al *Escrito de la Diferencia* (Schleier) y que incluso sostienen que el absoluto está presente en forma inconciente (Kesserling)⁹⁵. También nos acerca ala misma interpretación de Heidegger:

Einflußreich war vor allem Heideggers Interpretation (1974:119f., 188) des Absoluten als „Parusie“ sein Versuch, Hegels *Phänomenologie* auf der Basis diese Satzes in die Geschichte der Seinsvergessenheit einzuordnen.

Graeser encuentra resonancias también en el *Parménides* de Platón:

Daß das wirklich Seiende unter Annahme des An-sich-Charakters (144a9) getrennt (choris) bleibt und nicht „bei uns sein kann“ (134b 4-5), sagt der Platonische *Parmenides*, den Hegel wohl seit seiner Frankfurter Zeit gut kannte und in der „Vorrede“ der *PhG* (...)“das größte Kunstwerk der alten Dialektik“ nennt (...)

En mi opinión es difícil sostener de modo tan categórico la interpretación de Graeser, y por otro lado, implicaría un tono irónico en la expresión de Hegel que no parece corresponder con el tono de párrafo ni el contexto en general. Hegel no es irónico en la *Introducción a la Fenomenología*. Lo que absorbe de los escritos de Schulze, los cuales tal como vimos están efectivamente redactados casi en su totalidad con ironía, lo hace recuperando el valor argumentativo pero cambiándolo de tono. En la *Introducción a la Fenomenología* hay confrontación directa o toma de posición directa. Incluso el tono es pertinente: al escepticismo debería corresponderle un tono cercano a la desesperación, no el correspondiente a la ataraxia, menos aquel que se presenta como celo por la verdad, y menos aún la ironía.

En cuando a la interpretación de Schleier y Kesserling, tal como las trae a colación Graeser, no son del todo correctas, pues no aclaran la posición específica de Hegel. Al no hacerlo no muestran lo que significa esta expresión a diferencia de lo que significaría en Schelling.

⁹⁵ einige Interpreten betonen denn auch den Sinn diese Satzes als Ausdruck der eigenen Position Hegels (Schleier 1983: 6) (...) wäre wohl auf die Schrift Differenz... (1801) zu verweisen.

TW: „ es ist schon vorhanden- wie könnte es sonst gesucht werden?“. Der zusammenhang in der Differenz-Schrift macht deutlich, daß Hegel meint, das Absolute sei unbewußt vorhanden (so Kesserling 1984:57)

Entre el *Escrito de la Diferencia* y la *Fenomenología*, como hemos visto, se encuentran al menos cinco años de confrontación sobre el tema del Absoluto: la discusión con Schulze, el distanciamiento de Schelling. Hemos visto demasiados textos en esta tesis como para afirmar que Hegel signifique sin más una presencia inconciente del absoluto. Es verdad que la conciencia no es conciente de todo el itinerario que constituye al absoluto. Pero el absoluto se encuentra constituido por este itinerario de la conciencia. Esto es, en otros términos, este itinerario no le es accidental al absoluto, al menos tal como Hegel se lo plantea inicialmente en le *Fenomenología*.

La interpretación de Heidegger se trata más bien de una confrontación de su propia filosofía con la posición de Hegel y de allí su lectura que una comprensión histórica. Para esta es necesario entender la controversia en la que estaba inmerso.

De cualquier modo, más allá de las diversas interpretaciones, Es muy difícil determinar el sentido exacto del significado y la función en este contexto de la expresión “wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte“. Eso hace que las interpretaciones tengan tanto margen.

Teniendo en cuenta la posición de Schelling de la que Hegel se distancia, mediando la crítica de Schulze a la concepción schellingiana del absoluto, y considerando los resultados de la obra en su conjunto, podemos entender que Hegel está presentando aquí un aspecto de su propia concepción: este aspecto consiste en dejar claro que el itinerario de la conciencia. Este conocimiento, lejos de ser una astucia que nos acerca a un absoluto externo al conocimiento, es parte constitutiva del absoluto mismo. No se trata de que el absoluto se mueva en este conocimiento, sino que se constituye a través de él, por medio de él.

Con todo, la aclaración de esta expresión a la que deja tanto margen Hegel para la interpretación, no es a mi modo de ver fundamental para la comprensión de la *Introducción a la Fenomenología* en su conjunto, sino más bien al contrario e trata de una expresión que se encuentra dentro de la crítica de la concepción del conocimiento como instrumento. Probablemente signifique también que tratándose del absoluto, visto entonces aquí desde el en sí, no desde el para sí, pues esto sería el significado filosófico si se pretendiese “acercar a nosotros lo absoluto... sin haberlo cambiar lo más mínimo” (ohne etwas an ihm zu verändern), no puede tener el para sí como algo externo, sino que todo ya está en él; la pretendida astucia sería la de aquel que pretendiese estar acercándose a la Argentina estando en Mar del Plata. En este caso la posición de Hegel sería más coherente con el carácter fuertemente lógico de la discusión con Schulze. Esta interpretación sería consonante con la afirmación en § 4.1 de Hegel, cuando sostiene que „alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslaufen“.

Examinado la concepción del Instrumento, pasamos a la de Medio:

§1.12. Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein *Medium* uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es ebenso nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das

Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung oder der leere Ort bezeichnet worden.

O bien, si el examen del conocimiento que nos representamos como un médium nos enseña a conocer la ley de su refracción, de nada servirá que descontemos ésta del resultado, pues el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad y, descontado esto, no se habría hecho otra cosa que indicarnos la dirección pura o el lugar vacío.

Respecto de la primera frase “Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein *Medium* uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es ebenso nichts, sie im Resultate abzuziehen, Graeser sostiene lo siguiente:

Es ist fraglich, ob Hegels Überlegung die Sache definitiv entscheidet. Auf der einen Seite ist klar, daß Hegels Bedenken gegen die Möglichkeit einer medial aufgefaßten Wirklichkeitserkenntnis nicht generell gerechtfertigt sind. (CFR Röd 1896:136) (...) Indes ist sein Gedanke nicht so spezifiziert, als daß diese Möglichkeit, die Strahlenbrechung „im Resultate abzuziehen“ ignoriert werden könnte. (...) Unabhängig davon bleibt allerdings festzuhalten (...) daß Hegels Porträt der Schwache und Angreifbarkeit der Theorie der medialen Erkenntnis an eine Prämisse gebunden ist, die willkürlich erscheint. Denn Hegel zieht als Paradigma nur jene Auffassung in Betracht, wonach wir die Wirklichkeit nie so erfassen, wie sie an sich ist. Diese Auffassung ist die kritizistische oder, wie Röd richtig sagt (1986: 131), eine Position, die Hegel mit der Kants identifizierte.

Si volvemos a tener en cuenta el comienzo de los *Aphorismen* de Schulze:

Schon der Name der Philosophie zeigt es, daß sie eine Wissenschaft ausmache, die sowohl in Ansehung des Object, worauf sie sich bezieht, als auch in Ansehung des Mittels, wodurch man ihrer theilhaftig wird, von allen andern und gemeinen Erkenntnissen gänzlich verschieden sei. Das Object derselben ist nähmlich das *Absolute*, das Organ aber, die *Vernunft*.

Se aclara lo siguiente, siguiendo el hilo una vez más de la posición interpretativa que presento en este capítulo. Es posible que Hegel esté pensando en una posición de tipo kantiana; aún cuando no creo que sea directamente atribuible a Kant y que por lo demás Hegel no cita a Kant: es decir es posible, pero no tan fácilmente probable.

Sin embargo, lo que es probable y lo estamos probando - aún cuando en la medida en que Hegel no cita a nadie (como Schulze en el párrafo citado tampoco), siempre deja un margen de indeterminación – es que Hegel está interpretando las posiciones acerca del conocimiento del absoluto del mismo modo que Schulze, por no decir que las saca directamente de sus *Aphorismen*. Para sostener esta posición parecería que tendríamos que dar argumentos a favor de ésta frente a la más razonable posición de Graeser y de Röd. Pero esto se trata directamente de un prejuicio. Que nosotros hoy en día conozcamos más la obra de

Kant que la de Schulze no apoya en absoluto la suposición de que aquí – como en tantos otros pasajes de la *Introducción a la Fenomenología* – se esté refiriendo Hegel a Kant. Esta suposición es tan fuerte que incluso parece alzarse por encima del hecho de que en ninguna parte Hegel cita a Kant, ni siquiera lo parafrasea – cosa que por otra parte sería muy difícil de determinar – y que incluso se puede razonablemente entender como la paráfrasis del texto de Schulze, para lo cual incluso toda la evidencia que constituye la controversia directa entre ellos lo apoya. En este sentido, vemos una vez más cómo el participante de una polémica tiene presentes interlocutores que nosotros no tenemos en cuenta, y que por razones académicas, editoriales o las que fuera – no es aquí el foco de nuestro análisis – quedan en un plano muy relegado. Pensamos la historia de la filosofía como un debate entre los grandes “héroes” del pensamiento –expresión de Hegel respecto de Descartes-; estos héroes lo son gracias no sólo a sí mismos y su meditación acerca de los grandes clásicos - sino a un contexto académico en donde pocos participantes pasan a la fama.

Aún dicho todo esto, debemos agregar que también la referencia al rayo puede entenderse en dentro de la polémica con Schulze.

Es ist das eigenthümliche Verdienst der Kritik der reinen Vernunft, daß sie nicht nur die verschiedenen, zur Reflexion für den Verstand dienenden Begriffe, mit vollständigkeit angegeben, sondern auch bündig bewiesen hat, daß diese Begriffe lediglich zu einer Anwendung auf Producte der Sinnlichkeit taugen; als Mittel, dem Absoluten sich zu nähern aber gebraucht, nothwendig auf lauter Antinomien führen. Ob sie daher keine Philosophie liefert, und sogar nicht einmal das Princip derselben andeutet; so kann doch durch sie die Eitelkeit aller Bemühungen, durch Hülfe der Reflexions-Begriffe eine Erkenntniß vom Absoluten gewinnen zu wollen, vollständig begriffen werden. Und wäre dieselbe verstanden worden, so würde man, nachdem sie herausgekommen ist, in dergleichen Bemühungen nicht Zeit und Kräfte verschwendet haben.

Kant ha expuesto de modo completo los conceptos con que el entendimiento reflexiona. Pero también ha mostrado que sólo valen para la sensibilidad y que, en la medida en que pretendemos utilizarlos como medio para aproximarnos (se entiende a nivel cognoscitivo) al Absoluto, caemos necesariamente en Antinomias. Lo que está en juego en este escrito, es el mismo tema con que inicia la *Introducción a la Fenomenología* del Espíritu: e incluso expresado con términos casi literales: “*als Mittel, dem Absoluten sich zu nähern*”; “*eine Erkenntniß vom Absoluten*”.

El final de este párrafo nos deja sin dudas al respecto:

Jetzt laßt uns die durch das gefärbte Glas desselben, welches eine unversiegbare Quelle von Wahn und Irrthum ist, nicht getrühten Blicke auf dasjenige richten, was über jede Beziehung und Abhängigkeit erhaben, die unendliche Fülle seiner Wesenheit bloß durch sich selbst trägt und hält, mithin auch die wahrhafte Realität ist.

Así en los *Aphorismen*, al introducimos al motivo del apartado siguiente, “Von der Reflexions-Erkenntniß des Verstandes” explica Schulze que vez de dedicarse a analizar cada caso de Dogmatismo, el cual “immer nur mit Bedingten sich beschäftige und dabei stehen bleibe” supone que todos ellos comparten y se definen por el intento arriba expuesto:

...wollen wir jetzt lieber die Einsicht zur völligen Deutlichkeit und Gewißheit erheben, daß der Verstand in allem, was er thut und treibt, nothwendig und Kraft seiner Natur bloß ein Relatives und nichtreales vor sich habe, daß derselbe eben deßwegen auch ewig von aller Erkenntniß des Absoluten entfernt bleibe, und man ihm also gänzlich entsagen müßte, wenn man Philosophieren will.

Propone entonces – con mucha ironía en este caso - dejar de lado el entendimiento que transforma todo en condicionado y no real, para que recibamos los rayos (*Strahlen*) que irradia el Absoluto mismo:

Die Befestigung dieser Einsicht ist aber um so unentbehrlicher, da, wie sich unschwer zeigen läßt, selbst die hohen und vortrefflichen Geister, die in frühern oder spätern Zeiten durch die Strahlen des unvergänglichen Lichtes, das aus dem Absoluten kommt, erleuchtet worden waren, sich noch oftmahls von den Blendwerken der Reflexion-Erkenntniß haben täuschen lassen, und daher, anstatt das seligmachende Evangelium des Absoluten lauter und rein zu verkündigen, zum Theil nur Märchen, vom Verstande ersonnen, und von der Phantasie ausgeschmückt, erzählten.

De este modo logramos purificar nuestra concepción del Absoluto:

So wie das Absolute von allem Relativen und Bedingten gänzlich verschieden ist, und nicht das geringste damit gemein hat; eben so ist auch das mittel, um zu jenem zu gelangen, und Wissenschaft davon zu erhalten, von allen Mitteln durchaus verschieden, wodurch man sonst einer Erkenntniß von Dingen, und selbst des Besitzes dessen, war wir eine Wissenschaft der Objecte der Sinne und des Verstandes nennen, theilhaftig wird.

En todo el apartado „Von der einzig möglichen Art das Absolute zu erkennen” Schulze juega con la metáfora de la luz continuamente. Vale la pena notar entre ellos otro uso de la metáfora del rayo:

Denn wer durch einen Strahl des Lichtes der Vernunft erleuchtet worden ist, der weiß es auch von der Finsterniß des Verstandes und der Sinne bestimmt zu unterscheiden. (...) Wir halten es daher nicht für unnütz, am Lichte der Vernunft sie noch ein wenig zu betrachten.

Aunque se refiere a la razón, no al absoluto, esta sería la posibilidad de conocer sin contaminaciones por parte del entendimiento.

Hegel acepta las críticas de Schulze a Schelling. No argumenta en la Fenomenología defendiendo a Schelling y presenta otra idea de Absoluto y otro

modo de conocerlo, que se basa también, como hemos dicho, en una teoría de la conciencia que sigue los planteos de Schulze. Como podemos verificar a lo largo de este trabajo, Hegel llega a integrar tan seriamente al escepticismo que hace aparte de su argumentación las mismas argumentaciones de Schulze. Algo parecido a lo que sucede en las *Meditaciones Metafísicas* cartesianas.

§2.

§2.1. Inzwischen, wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist.

No obstante, si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo.

Aquí podemos remitirnos a Descartes. Pero no sólo es Schulze el punto de referencia más inmediato, sino que se entiende mejor aquí que el mismo Descartes está polemizando con los escépticos. Este es según Hegel un héroe del pensamiento. La relación con la *Primera Meditación Metafísica* es clara. Pero también podríamos remitir a la Introducción de Hume de su obra *A Treatise of Human Nature* o bien a los prefacios de las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*. Las grandes obras de la filosofía moderna parecen estar relacionadas con esta desconfianza como punto de partida.

Sin embargo el texto de Schulze es mucho más cercano a Hegel y sostiene entre otras cosas lo siguiente. En el § 38 del escrito *Die Hauptmomente*, como hemos visto, plantea el intento de la *Crítica de la Razón Pura* de superar la controversia dogmatismo-escepticismo. Kant retomaría la observación de Hume frente al dogmatismo - el famoso despertar del sueño dogmático:

Der Skepticismus soll es hingegen darin versehen haben, daß er wegen des Mißlingens aller dogmatischen Versuche dieser Art, ein Mißtrauen gegen jeden Gebrauch der reinen Begriffe und Principien faßte, und ihnen auch alle Beziehung auf Erfahrungs-Erkenntniß absprach, wie Hume's Zweifel an der Realität der Begriffe von einer Causal-Verbindung der Dinge lehren.

Schulze más adelante justifica esta desconfianza (§§40-42) y sostiene que Kant no ha solucionado la controversia, al contrario, al hacerlo ha caído en nuevas aporías. Hacia el final del escrito, Schulze defiende positivamente, en cambio, la confianza en nuestra conciencia:

§ 48: Ehe jemand Philosoph ist, was er Mensch, und ehe er sich das Räthsel der Welt aufzulösen suchte, lebte er schon in derselben durch die Anwendung seiner Kräfte. Zum menschlichen Leben gehört aber unentbehrlich eine Unterscheidung des wahren von dem bloßen Scheine, des

objectiv Vorhandenen von dem nur in der Einbildungskraft Verfertigten, und ein Vertrauen zu unserm Bewußtseyn, daß es mit uns kein Spiel treibe, und bloße Phantasmen für Sachen ausbe. Dieses Vertrauen ist auch in jedem Menschen als eine unbegreifliche Stimme seiner Natur vorhanden, und auf die Aussprüche derselben stütz sich alle zum Leben unentbehrliche Ueberzeugung. Auf diese Aussprüche sich verlassend *glaubt* der Mensch, daß er in einer von seinem Ich verschiedenen Welt existire, daß, was er in dieser Welt bewundert, nicht erst durch seine Vorstellung davon in solche hineingelegt worden sey, und daß in der Einrichtung derselben etwas Höheres, als ein bloßer Mechanismus seiner Einbildungskraft sich ihm zu erkennen gebe.

La “confianza” y la “desconfianza” son palabras muy importantes para la terminología de los escépticos. Las expresiones ya se encuentran consideradas por Hegel anteriormente a la *Fenomenología*:

...ein allgemeines Mißtrauen gegen die Hochpreisungen der Einsicht und Weisheit der Vernunft niemand zu verdenken sei” (214);
Denn das *Zutrauen zu seinen Fähigkeiten sei nicht so weit gegangen*, daß er Hoffnung fassen konnte, dasjenige wirklich zu erreichen, wonach so viele mit den grössten Talenten und manigfaltigsten Einsichten versehene Männer vergeblich gestrebt hatten. (215)

Ambas citas, en donde ya aparece este dúo confianza-desconfianza, se encuentran en el *Escrito sobre el Escepticismo* que reseña – recordamos una vez más - al libro anterior de Schulze. Y más precisamente se encuentran al hablar nada más y nada menos que del escepticismo de Schulze: “Von der subjektiven Quelle des Schulzischen Skeptizismus...” (214)

Y sin embargo, en la consideración hegeliana de estos términos desde el *Escrito sobre el Escepticismo* y a la *Fenomenología* encontramos una evolución. Es lo más probable que la evolución se deba a la lectura de las respuestas e los dos escritos de Schulze que estamos considerando.

La expresión desconfianza hacia la desconfianza (ein Mißtrauen in dies Mißtrauen) que podemos entender de manera relativamente inmediata, encierra una meditación profunda por parte de Hegel que implica una elaborada respuesta conceptual a la posición de Schulze y del escepticismo en general.

La desconfianza hacia la ciencia (Mißtrauen in die Wissenschaft) es la de los escépticos, entre ellos la de Schulze. Es la posición de Hume por ejemplo frente a la posición metafísica que afirma la causalidad como un vínculo real. Y como hemos visto es una desconfianza que se introduce en aquellos que pretenden responder al escepticismo: Descartes, Kant. Esta ciencia de hecho conoce „die Wissenschaft ...ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt”.

Sin embargo la alternativa no se presenta como una desconfianza en la conciencia natural. Podemos como Schulze sostiene confiar en la dinámica de la conciencia porque es ésta misa, bien planteada, que nos lleva a la ciencia. Nosotros nos limitamos a ver. Este ver es compatible con una reconstrucción, que sólo agrega una consideración (Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat), como

luego veremos al comentar el párrafo 15 de esta *Introducción*: el hecho de que la negación es determinada, es decir un resultado que contiene lo que el saber anterior tenía de verdadero (cfr. párr. 15). En este sentido es un ver más allá de la conciencia natural (welche nicht für das Bewusstsein ist, das wir betrachten).

En este sentido Hegel recupera la confianza en la conciencia que Schulze reclama.

Más allá de la lectura puntual entre ambos contrincantes, sucede entre ambos lo siguiente. Schulze ya ofrece una lectura de la filosofía moderna desde un escéptico, como hemos visto en el escrito *Die Hauptmomente* y así el resto de su obra. Anterior: por ejemplo el *Aenesidemus*. También Hegel atiende explícitamente en el *Escrito sobre el Escepticismo* a la lectura que de la filosofía hace Schulze en la obra *Kritik der Tehoretischen Philosophie* de 1801. Hegel en estos concisos párrafos de la *Introducción a la Fenomenología* ofrece una lectura de la filosofía moderna en términos de respuesta al escepticismo. Un término clave es el de desconfianza.

Frente a los comentarios de la *Fenomenología* que señalan a Descartes como el referente de estos párrafos hegelianos, e incluso agregan otros autores de filosofía moderna, no tenemos nada que objetar. Solamente podemos ofrecer otro modo de consideración. La lectura hegeliana de la filosofía moderna se encuentra mediada por la lectura de Schulze.

Y así aprovecho para consideración de la metodología hermenéutica implicada en este comentario. Creo que la expresión “desconfianza” utilizada en este sentido no nos remite directamente Schulze, por el mero hecho de prácticamente no se conoce su obra y sí conocemos los clásicos como las *Meditaciones* de Descartes y porque suponemos así también que Hegel tiene más presente a Descartes o a Hume que a Schulze. Es “natural” – permítaseme la expresión por el momento - pensar así. Pero esta tendencia fundamenta sólo una suposición y no de por sí una verdad. Es probable incluso que Hegel a la época de la redacción de la *Introducción a la Fenomenología* haya leído más detenidamente a Schulze que a Descartes. Se da la situación análoga respecto del texto hegeliano y la filosofía kantiana. En la idea está comprendido sintéticamente Descartes; pero el más inmediato interlocutor, e incluso quien ya ha realizado esa síntesis es Schulze.

Pero con lo dicho no basta para una adecuada comprensión de la índole de las referencias de los pasajes del texto y de sus respectivas procedencias. Cabe notar no sólo que Schulze tiene una importancia para Hegel que no la tiene a primera vista para quien lee la *Introducción a la Fenomenología* directamente en nuestro tiempo. Tampoco es suficiente con recordar la obviedad de que Hegel no tenía ni lejos la relevancia filosófica que tiene hoy en día ante nuestros ojos. Es conveniente también tener en cuenta que hacia 1806 Schulze, inversamente tiene una importante trayectoria académica, es probablemente uno de los profesores más prestigiosos de la Alemania de entonces, mientras que Hegel es un docente en relativo ascenso- bastante fatigoso y a la sombra de Schelling.

Esta desconfianza hacia la desconfianza presenta la hipótesis de que el temor a errar ya sea el error (diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist) y como dice ahora al final del párrafo 4, el miedo a los errores sea en realidad el

miedo a la verdad (was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt).

Esta representación natural sobre el conocimiento con la cual comienza el texto de la Introducción (es ist eine natürliche Vorstellung), se revela luego de estas breves pero densas consideraciones como producto de una serie de presupuestos y por lo tanto no tan natural como parecía:

§2.2. In der Tat setzt sie etwas, und zwar manches, als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konsequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei.

En realidad, este temor presupone como verdad, apoyando en ello sus reparos y sus consecuencias, no sólo algo, sino incluso mucho que habría que empezar por examinar si es verdad o no.

§2.3. Sie setzt nämlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute *auf einer Seite* stehe und *das Erkennen auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles [sei], oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, - eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.

Da por supuestas, en efecto, representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un médium, así como también una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento; pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real, presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad.

Esta representación natural que se revela luego de este conciso análisis dialéctico no puede ser el punto de partida para la investigación sobre el conocimiento, pues de hecho nos remite a otras representaciones y pierde así su valor como punto de partida. Este análisis dialéctico inicial obviamente no es un mero ensayo de Hegel del punto de partida sino que tiene en este caso un leve carácter irónico: Hegel refuta este tipo de punto de partida que, parte de no estar de acuerdo con su planteo, se muestra desde el vamos condenado a ser blanco del ataque escéptico, al que ya conoce bien y del cual ha sido indirectamente víctima. Espero con estas consideraciones haber aportado más a lo ya trabajado por Grae-
ser, que respecto de la expresión “setzt... Vorstellungen...voraus“

Vorstellungen sind in Hegels Terminologie der EphW (§3) “Metaphern der Gedanken“ und Begriffe latenten Inkonzinnitäten sichtbar werden zu lassen. So ist mit der Annahme der Werkzeug Metapher (...)

Podemos confirmar lo que dice Graeser: es lo que sostiene Hegel en la enciclopedia y en otros pasajes de su obra. El análisis dialéctico de las representaciones como lo vemos al comienzo de la *Fenomenología* es uno de sus métodos fuertes que en esos pasajes se aplica puntualmente y que sostiene parte del método de la *Fenomenología*. Es necesario agregar el contexto que hemos presentado para captar el significado que tiene aquí el análisis de las representaciones: en especial del carácter “natural” de estas representaciones sobre el conocimiento. Más adelante Graeser atribuye las referencias de „außer der Wahrheit“ a Kant. Y cita las *Lecciones de Historia de la Filosofía*: „nämlich nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewußt werden könne (...)„die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben“ sei (TW20:333)

Sin embargo admite Graeser que „würde dies in der Sicht Hegels nur einen Aspekt der Sache angehen. Das eigentlich Problem liegt für ihn wohl tiefer“. Estamos de acuerdo, y hemos intentado exponer la posición de Hegel en esta mayor profundidad a la que invita Graeser. Luego sostiene lo siguiente:

Es ist sicher zu sagen, daß die Behauptung „Es gibt Dinge, über man nichts wissen kann“ bereits eine Wissensbehauptung bezüglich dieser Dinge enthält und in diesem Sinn selbstwiderlegend ist. Indes ist unklar, inwieweit die Behauptung, daß unsere Erkenntnis Grenzen hat, notwendig die Behauptung enthält, daß es Dinge bzw. Sachverhalte gibt, die sich jenseits dieser Grenze befinden. vielmehr kann man von Grenzen der Erkenntnis in der Weise sprechen, daß man sagt: „Falls es Dinge –an-sich gibt, oder geben könnte, oder daß man nichts über sie wissen könnte, falls sie existieren, folgt, daß man bereits etwas über sie weiß“ (vgl. weiter Inwood 1983: 118f)

Esta explicación ya la da Hegel mismo más arriba, en §1.4 cuando dice “in seinem Begriffe widersinnig sei”. También se encuentra presente en § 1.7 „Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen“. Nos remitimos a nuestro comentario respectivo a estos pasajes, que hemos expuesto más arriba. No es necesario a mi modo de ver ir más allá en este caso del texto de Hegel, como hace aquí Graeser.

§3.

§3.1. Diese Konsequenz ergibt sich daraus, daß das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist.

Esta consecuencia se desprende del hecho de que solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto.

Respecto de la expresión „Diese Konsequenz ergibt sich” comenta Graeser:

Hier handelt es sich um eine Konsequenz, die aus dem Ansatz der sog. nV folgt.(...) hier nicht als Ausdruck der Position Hegels zu lesen ist. (...) Die meisten Interpreten verstehen die Rede vom Absoluten freilich als Ausdruck

Hegels eigener These (Fink, Heidegger, Tugendhat, usw.) (...) Das Hegel so gedacht hat, ist wohl unbestreitbar.

Sin embargo para Graeser, aunque dicha interpretación sea en cierto sentido correcta, no es en este contexto la función en la argumentación. De lo contrario no sería claro con qué objetivo Hegel introduce aquí su posición:

Dieser Diskrepanz “außer der Wahrheit”/”wahrhaftig” ist hier offensichtlich keine Konsequenz des Hegelschen Ansatzes, sondern Resultat der Hegelschen Diagnose des Verfahrens derer, die die Voraussetzungen ihrer Position nicht bedacht haben (...)

En la línea de la posición de Graeser, mi interpretación en la siguiente, de acuerdo a lo que expuse hasta ahora a lo afirmado por Graeser en cuanto a la función argumentativa de la posición de Hegel, espero mostrar brevemente, del hecho que es consecuencia (diese Konsequenz ergib sich daraus, daß...) *por qué* es consecuencia. El absoluto, en cuanto es absoluto, no puede tener algo externo a él. Esto significa también que lo condicionado no puede existir como fuera de lo incondicionado, pues en este caso lo incondicionado dejaría de ser tal. Lo absoluto, al ser tal, no puede presentarse como uno de los dos términos constitutivos de un dualismo. El contrasentido que encontramos en el intento de acceder al absoluto tal como éste es independientemente de nuestro acceso, se corresponde con el contrasentido de sostener un absoluto que sin embargo por hallarse fuera del acceso deja de ser absoluto. El término “fuera” podría ser una representación más digna del análisis dialéctico de Hegel. Y de hecho lo es más adelante desde otro punto de vista, cuando en el párrafo 13 considera Hegel lo que sucede normalmente con la conciencia: “Der Gegenstand scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er, nicht für dasselbe, sondern wie er an sich ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können”. Pero como veremos no será necesario acceder a ese „dahinter“.

Si no tenemos en cuenta que „das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist“ caemos en los contrasentidos arriba expuestos. Es más adelante donde se aclarará esta tesis, como señala renglones después “und das Absolute, das Erkennen usf. Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist” y en cierto sentido con todo itinerario de la *Fenomenología*, en la medida en que la explicación coincide con la constitución. Antes de pasar a cortar definitivamente con el hilo argumentativo de esta representación natural acerca del conocimiento, Hegel considera una posible contraobjeción a su crítica.

§3.2. Sie kann abgelehnt werden durch den Unterschied, daß ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wissenschaft will, das Absolute erkennt, doch auch wahr und das Erkennen überhaupt, wenn es dasselbe zu fassen zwar unfähig sei, doch anderer Wahrheit fähig sein könne.

Se la puede refutar alegando la distinción de que un conocimiento puede ser verdadero aún no conociendo lo absoluto, como la ciencia pretende, y de que

el conocimiento en general, aunque no sea capaz de aprehender lo absoluto, puede ser capaz de otra verdad.

§3.3. Aber wir sehen nachgerade, daß solches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wahren und einem sonstigen Wahren hinausläuft und das Absolute, das Erkennen usf. Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist.

Pero, a la vista de esto, nos damos cuenta de que este hablar sin ton ni son conduce a una turbia distinción entre un verdadero absoluto y un otro verdadero, y de que lo absoluto, el conocimiento, etc., son palabras que presuponen un significado que hay que empezar por encontrar.

Respecto de la expresión „Wissenschaft“ comenta Graeser que equivale a Filosofía. Cita fragmentos de Fichte, Kant (el mismo título completo de los *Prolegómenos*), Reinhold, Spinoza, que hablan de la exigencia de que la Filosofía se presente como ciencia. Hegel entra así que lo que está en juego en estos años es la idea de la filosofía misma. Graeser cita a Hegel mismo, según el cual la filosofía „daß das Unbedingte erkannt werde“ (TW 20: 352).

Respecto de las expresiones “doch auch wahr/Hinundherrenden“, comenta Graeser:

Zwar denkbar ist, daß die Polemik gegen Kant gerichtet ist, der die Wahrheitsproblematik bekanntlich außerordentlich differenziert betrachtete und insbesondere auch an die Problematik der Vorstellung von Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstand erinnerte

y remite a la *Lógica* de Kant⁹⁶. Según Graeser se halle también presente quizás la polémica contra Reinhold y similares que hablaban de un “Urwahres”⁹⁷.

Es difícil decir con exactitud a quién se refiere aquí Hegel, aunque es muy probable que por las expresiones esté citando a alguien. Schulze, como vemos distingue entre la validez objetiva y la validez general. Así en el §22 sostiene que

auf die Gesetze der Bewegung in der Natur, von diesen Gesetzten und dem Effecte derselben eine dauerhaft gültige Erkenntnis verschafft, worüber die Astronomie und Physik so glänzende Beispiele liefert

Que éste es un tópico de la polémica no hay duda. La certeza que Schulze otorga a las ciencias como la Astronomía y la Física era foco de crítica del *Escri-*

⁹⁶ „Dieser bloßen Wortklärung zufolge soll also mein Erkenntnis, um als wahr zu gelten, mit dem Object übereinstimmen. Nun kann ich aber das Object nur mit meinem Erkenntnis vergleichen, dadurch daß ich es erkenne. Meine Erkenntnis soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Object außer mir und die Erkenntnis in mir ist, so kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntnis vom Object mit meiner Erkenntnis von Object übereinstimme. Einen solchen Cirkel im Erklären nannten die Alten Diallele“ (Logik VII; AA9: 50; vgl. auch KrV B82f.)

⁹⁷ Indes ist das “Urwahre”, wodurch “alles, was wahr ist, seine Wahrheit hat” (vgl. Platon Politeia 508b und Aristoteles, Metaph. 2,1; 993b26-27), etwas an sich „Unbegreifliches“ und mithin kein Ausgangspunkt, sondern nur ein Terminus ad quem.

to sobre el Escepticismo de 1802 (cfr capítulo correspondiente, Werke 2, 225). Esta cuestión podría estar presente en la expresión que usa Hegel: „das Erkennen überhaupt, wenn es dasselbe zu fassen zwar unfähig sei, doch anderer Wahrheit fähig sein könne“.

II. La ciencia y el saber que se manifiesta

Hemos terminado de comentar y explicar los tres primeros párrafos de la *Introducción a la Fenomenología*. Los párrafos 4 y 5 de la *Introducción* se concentran en la posición de la ciencia frente a la conciencia natural. Graser le dedica sutiles análisis: distingue por ejemplo entre “leere Erscheinung des Wissens”, “auftretende Wissenschaft als Erscheinung” y „in ihrer Wahrheit ausgeführte Wissenschaft“. Forster le dedica un breve pero completo capítulo: „The *Phenomenology* as „Appearance“ of Hegelian Science“. Éste último señala en nota a pie de página “The secondary literature contains a wide variety of answers to this question. For a helpful survey of some of the most significant, see Fulda, *Das Problem einer Einleitung*”. En consonancia con Fulda considera estos pasajes como uno de las expresiones clave donde se encuentra el problema de la Fenomenología como introducción al Sistema y temas conexos.

Por otro lado, habiendo revisado el Escrito sobre el Escepticismo de 1802, sabemos que Hegel conoce el sentido técnico para los escépticos de palabras como “manifestación” (Erscheinung) “apariencia” (Schein) y fenómeno (phänomenon).

Aquí nos concentraremos más bien en aporte que podemos ofrecer si tenemos en cuenta todos estos comentarios.

Mi tesis aquí, siguiendo algunas sugerencias de trabajo de Meist, es que lo que está discusión sin duda – lo cual no es excluyente de otros problemas – es:

1. Una vez desechadas esas representaciones naturales, cuál puede ser el punto de partida para la ciencia. No es entonces sólo la cuestión de la *Fenomenología* como introducción a la ciencia, sino también cuál es su mismo punto de partida, análogamente a la cuestión que se plantea en la *Ciencia de la Lógica*;
2. Dentro de esta tematización, nuestro aporte sostiene lo siguiente: Hegel ha desechado esas representaciones naturales como punto de partida. En ese rechazo ha aceptado – críticamente, como hemos visto – la lectura de Schulze de la filosofía moderna. Ahora acepta también la crítica de Schulze que la relación que habría establecido en el *Neue Zeitschrift für spekulative Physik* Schelling entre ciencia y conciencia natural. Hemos mencionado esta crítica schulzeana que se encuentra en el § 43 del escrito *Die Hauptmomente der Skeptischen Denkart*, es decir el mismo parágrafo donde Schulze concentra su ataque a la filosofía de la identidad. Como hemos visto este parágrafo en cierto sentido mezcla a Schelling con Hegel; es allí donde renglones más arriba cita el *Escrito sobre el Escepticismo*. Hegel en los párrafos 4 y 5 acepta el desafío de ofrecer otra presentación de la ciencia frente al saber que no es ciencia.

Vamos a los párrafos que documentan lo dicho:

Was aber die Versicherung betrifft, daß für den Philosophen (aus der absolut idealistischen Schule) die intellectuelle Anschauung etwas entschiedenes sey, worüber kein Zweifel statuirt, oder Erklärung nöthig befunden wird, daß sie ihm durch ein göttliches Geschick beschieden sey, und er deshalb gar nicht nöthig habe, auf das Geständniß der bornirten und von der Natur stiefmütterlich behandelten Köpfe, die das Vermögen einer solchen Anschauung in sich nicht finden können, einige Rücksicht zu nehmen; so ist sie freylich Mittel, alle Einwendungen gegen die Wirklichkeit der absoluten Erkenntnißart, desgleichen gegen die absolute Einheit des Idealen und Realen, gegen das Begreiflichmachen alles Einzelnen aus einer Spaltung dieser Einheit, oder aus einem Abfalle von derselben, und gegen die göttliche Kunst, in Allem Alles zu erblicken, mit einem einzigen Schlage zu zerstören.

Es esta aseveración (Versicherung) de la que trata el párrafo 4 de la Introducción:

Durch jene Versicherung erklärt sie ihr Sein für ihre Kraft; aber das unwahre Wissen beruft sich eben so darauf, daß es ist, und versichert, daß ihm die Wissenschaft nichts ist; ein trockenes Versichern gilt aber gerade so viel als ein anderes.

Es la aseveración de Schelling, según Schulze, en la cual consiste la intuición intelectual y la ciencia misma. No sólo la palabra del texto de la *Fenomenología* es la misma que la del texto de Schulze; como vemos en la *Fenomenología* se trata de la misma lectura que Schulze presenta pocos meses antes de la redacción de la Introducción que estamos estudiando. Es decir, es la recepción de la lectura de Schulze.

Se combinan luego en el texto *Die Hauptmomente* la metáfora de la luz con esta aseveración:

Denn der Blindgeborne muß darauf Verzicht thun, über das Licht urtheilen zu wollen. Allein auf eine so kahle Versicherung des Besitzes eines Vermögens, das andern Menschen versagt worden seyn soll, wird billig gar keine Rücksicht genommen, weil vermittelt derselben von jeder Schiefheit des Geistes, daß sie das ächte philosophische Talent sey, und von jeder Einbildung, auf die ein zerrüttetes und von der Vernunft verlassenes Gemüth gerathen ist, daß sie das Licht sey, welches alle Wunder der Welt begreiflich macht, bewiesen werden kann.

La expresión „kahle Versicherung“ tiene no sólo su resonancia en la expresión “trockenes Versicherung” sino que significan en el contexto lo mismo. Por lo tanto se trata aquí de la paráfrasis que Hegel hace de Schulze sin citarlo, pero que a la lectura de Schelling resultaba evidente la asociación. Es probable que Hegel no cite a Schulze para no entrar en confrontación explícita con Schelling, tal como demuestra su carteo final con este último. Apenas cambia lo que aquí es un aspecto: de la fría aseveración del filósofo pasamos a la seca afirmación de la ciencia.

Hegel es acepta entonces la razonabilidad de la crítica de Schulze y adhiera a ella frente a Schelling. Si en los *Aphorismen* de Schelling de 1806 encontramos una especie de condescendencia filosófica de Schelling respecto de Schulze, salteando la eventual posición de Hegel, aquí encontramos en cierta forma una venganza filosófica: Hegel se junta con Schulze contra Schelling.

Schulze no sólo abre a Hegel la lectura de este punto de falla del idealismo de Schelling - lo que no significa que Hegel también se haya encontrado vacilante respecto de Schelling, pero en ese caso es Schulze quien evidentemente le da la letra. También sostiene Schulze que Schelling mismo se encuentra vacilante respecto de su propia posición:

Doch der Erfinder des absoluten Idealismus scheint auch selbst befürchtet zu haben, daß man der Versicherung von dem ihm beywohnenden und durch ein göttliches Geschick verliehenen innern Lichte, nicht trauen werde, und hat daher für die Wirklichkeit der intellectuellen Anschauung des Absoluten noch einen aus der Idee der Philosophie hergenommenen Beweis beygebracht. In dieser Rücksicht wird von ihm gesagt: Zu der Anerkennung einer vorläufig auch nur formell absoluten Erkenntnißart könne man jeden, so wie er nur das Gebiet der Philosophie betrete, von allen Seiten aus hintreiben, indem ja schon die Idee der Philosophie beweise, daß das gemeine oder relative Wissen kein wahres Wissen sey; von dieser Anerkennung aber bis zur Einsicht daß das Absolute selbst, und das Wissen des Absoluten Eins sey, gebe es nur ein Schritt.

Para Schulze no sólo se encuentra la cuestión de la relación entre la conciencia natural y el saber sino en consecuencia también la unidad misma del pensamiento del filósofo. Ya al comienzo del § 42 que estamos revisando considera:

Daß nun im menschlichen Gemüthe, sobald alle Unterscheidung zwischen dem erkennenden Subject und der erkannten Sache aufhört, ein Zustand der bewußtseynlosen Ohnmacht statt finde, und alsdann auch nichts mehr erkannt werden könne, ist eine allgemeine bekannte Sache, über die auch nicht nach vorgeblichen Ideen der Vernunft, sondern nur nach Datis der innern Erfahrung entschieden werden kann. Inzwischen behauptet der Erfinder des absoluten Idealismus, (zwar nicht als Mensch, sondern nur als speculativer Philosoph) im Besitze einer Erkenntniß zu seyn, wobey sein erkennendes Ich mit dem erkannten Objecte in eine absolute Einheit zusammengeschmolzen ist, und die sich also weder auf ein Subject, noch Object bezieht.

La referencia de Schulze a esta distinción de *en calidad de qué* habla el filósofo según el idealismo absoluto, tiene su contrapartida en la posición del escepticismo, que rechaza esta dualidad epistemológica – y antropológica. Así sostiene en el § 48:

Ehe jemand Philosoph ist, war er Mensch, und ehe er sich das Räthsel der Welt aufzulösen suchte, lebte er schon in derselben durch die Anwendung seiner Kräfte. Zum menschlichen leben gehört aber unentbehrlich eine

Unterscheidung des Wahren von dem bloßen Scheine, des objectiv Vorhandenen von dem nur in der Einbildungskraft Verfertigten, und ein Vertrauen zu unserm Bewußtseyn, daß es mit uns kein Spiel treiben, und bloße Phantasmen für Sachen ausgeben. Dieses Vertrauen ist auch jedem Mensch als eine *unbegreifliche* Stimme seiner Natur vorhanden, und auf die Aussprüche derselben stützt sich alle zum Leben unentbehrliche Ueberzeugung.

La teoría de Hegel apunta a mostrar una continuidad entre la conciencia común y la ciencia. Esta continuidad no consiste en la vuelta a la naturaleza de la teoría, sino que siempre esa conciencia está conformada por un estadio de la teoría; hay evolución. Las creencias que finaliza defendiendo Schulze hacia el final del escrito *Die Hauptmomente*, que parecen tan naturales a la conciencia, son representaciones cargadas de teoría. La confianza de la conciencia es común al momento inicial de cada figura; el momento escéptico que en Schulze pretende devolvernos a la posición natural de la conciencia es en realidad destructivo de una cierta posición teórica; es el despertar de la sospecha sobre lo que la conciencia natural creía natural. Esta diferencia fundamental frente a Schulze no impide que a su vez Hegel se encuentre en consonancia con la posición de Schulze en otro aspecto. Me refiero al derecho de la conciencia, o bien, tal como Hegel lo denominará en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*: el “principio de la experiencia”.

Señala en la *Introducción de la Enciclopedia* de 1830, en el agregado al §7:

Das Prinzip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst dabei sein müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der Gewißheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde. Er muß selbst dabei sein, sei es nur mit seinem äußerlichen Sinnen oder aber mit seinem tieferen Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewußtsein.

El *principio de la experiencia* contiene la determinación infinitamente importante de que para la aceptación de un contenido y para tenerlo por verdadero tiene que *estar allí* el ser humano; dicho de modo más preciso: que el ser humano tiene que encontrar aquel contenido unido o enlazado con la *certeza de sí mismo*. Él tiene que estar allí, sea con sus sentidos externos o con su espíritu más profundo, con su autoconciencia esencial.

Este principio ya se encuentra presente en la *Introducción a la Fenomenología*. Pues este principio tal como aparece en la *Enciclopedia* es la formulación con acento práctico de lo que aparece en la *Introducción* con otro acento, en este caso, justamente de acuerdo al contexto, marcada por la preocupación de una justificación estrictamente teórica dentro del marco de la teoría sobre la estructura y dinámica de la conciencia. En la *Introducción*, el principio de la experiencia cada vez que Hegel subraya que el criterio de verdad de la conciencia es *inma-*

nente a la conciencia misma, esto es, que no lo toma prestado de afuera (ni de “nosotros”).⁹⁸

Hecha toda esta presentación de la tesis propia sobre el texto, pasamos a él. El párrafo 4 da una especie de vuelta. Una de las claves está en el “podríamos”

§4

§4.1. Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten von dem Erkennen als einem Werkzeuge, des Absoluten habhaft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken usf. - Verhältnisse, worauf wohl alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslaufen -, statt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Voraussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreien und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben, sowie statt mit Antworten auf alles dieses sich herumzuplacken, könnten sie als zufällige und willkürliche Vorstellungen geradezu verworfen und der damit verbundene Gebrauch von Worten wie dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objektiven und Subjektiven und unzähligen anderen, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden.

En vez de ocuparnos de tales inútiles representaciones y maneras de hablar acerca del conocimiento como un instrumento para posesionarnos de lo absoluto o como un médium a través del cual contemplamos la verdad, etc.- relaciones a las que evidentemente conducen todas estas representaciones de un conocimiento separado de lo absoluto y de un absoluto separado del conocimiento-; en vez de ocuparnos de los subterfugios que la incapacidad para la ciencia deriva de los supuestos de tales relaciones para librarse del esfuerzo de la ciencia, aparentando al mismo tiempo un esfuerzo serio y celoso; en vez de torturarnos en dar respuesta a todo esto, podríamos rechazar

⁹⁸ Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche soeben gemacht worden ist, fällt in es.

La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella

Untersuchen wir die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es *an sich* ist. Allein in dieser Untersuchung ist es *unser* Gegenstand, es ist für uns; und das *Ansich* desselben, welches sich ergäbe, [wäre] so vielmehr sein Sein *für uns*; was wir als sein Wesen behauptet würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Wesen oder Maßstab viele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht notwendig anzuerkennen.

Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que éste es en sí. Sin embargo, en esta investigación el saber es nuestro objeto, es para nosotros; y el en sí de lo que resultara sería más bien su ser para nosotros; lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él. La esencia o la pauta estaría en nosotros, y lo que por medio de ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de recaer por esta comparación, una decisión, no tendría por qué reconocer necesariamente esa pauta

esas representaciones como contingentes y arbitrarias y considerar incluso como un fraude al empleo, con ello relacionado, de palabras como lo absoluto, el conocimiento, lo objetivo y lo subjetivo y otras innumerables, cuyo significado se presupone como generalmente conocido.

Ya hemos aclarado en el apartado anterior parte del significado de este párrafo, donde Hegel expone brevemente su crítica fundamental, esto es la suposición de la que parten las representaciones hasta ahora expuestas, la separación entre el absoluto y el conocimiento. Este párrafo da una especie de giros. Uno de ellos tiene como indicador la expresión “könnten”. Estos giros se deben a que considera, frente a las aporías a las que lleva la representación natural, las posiciones posibles que podemos tomar.

Conviene subrayar una expresión que confirma la línea interpretativa que estamos siguiendo:

statt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Voraussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreien und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben,

en vez de ocuparnos de los subterfugios que la incapacidad para la ciencia deriva de los supuestos de tales relaciones para librarse del esfuerzo de la ciencia, aparentando al mismo tiempo un esfuerzo serio y celoso

Aquí dice explícitamente Hegel que estas consideraciones críticas que nos ha presentado pertenecen en realidad a esta posición que es una incapacidad para la ciencia y que es la que ya ha derivado estas conclusiones de las cuales Hegel hasta ahora nos ha ofrecido una reconstrucción; lo que no significa, como hemos visto, que Hegel no acepte su valor crítico. La incapacidad para la ciencia es común a varias posiciones, pero le pertenece por definición al escepticismo, y a quien más precisamente ha desarrollado estas críticas acerca del conocimiento del absoluto en términos de medio, de órgano, etc., que con mayor probabilidad, por lo que hemos expuesto es Gottlob Schulze. Es este escepticismo el que aparenta un esfuerzo serio y celoso para librarse de la ciencia. El escepticismo según Schulze querría conocer; sólo que llega a la constatación de que no puede.

statt mit Antworten auf alles dieses sich herumzuplacken, könnten sie als zufällige und willkürliche Vorstellungen geradezu verworfen und der damit verbundene Gebrauch von Worten wie dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objektiven und Subjektiven und unzähligen anderen, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden.

en vez de torturarnos en dar respuesta a todo esto, podríamos rechazar esas representaciones como contingentes y arbitrarias y considerar incluso como un fraude al empleo, con ello relacionado, de palabras como lo absoluto, el conocimiento, lo objetivo y lo subjetivo y otras innumerables, cuyo significado se presupone como generalmente conocido.

§4.2. Denn das Vorgeben, teils daß ihre Bedeutung allgemein bekannt ist, teils auch daß man selbst ihren Begriff hat, scheint eher nur die Hauptsache ersparen zu sollen, nämlich diesen Begriff zu geben.

En efecto, el pretextar, por una parte, que su significado es generalmente conocido y, por otra, que se posee su concepto mismo no parece proponerse otra cosa que soslayar lo fundamental, que consiste precisamente en ofrecer este concepto.

No es esta la posición escéptica. Tampoco es la posición de Hegel, y queda determinar a qué autor pertenece. Este “denn” probablemente deba ser interpretado como “puesto que” (un “da” alemán) más que como “en efecto”, como lo hace Roces. Porque lo que sigue es una crítica: no basta con decir que su significado es generalmente conocido. Se trata justamente de ofrecer el concepto. Se descarta entonces esta primera salida. Podemos considerar una segunda.

§4.3. Mit mehr Recht dagegen könnte die Mühe gespart werden, von solchen Vorstellungen und Redensarten, wodurch die Wissenschaft selbst abgewehrt werden soll, überhaupt Notiz zu nehmen, denn sie machen nur eine leere Erscheinung des Wissens aus, welche vor der auftretenden Wissenschaft unmittelbar verschwindet.

Con mayor razón, por el contrario, cabría rehuir el esfuerzo de fijarse para nada en esta clase de representaciones y maneras de hablar por medio de las cuales se descartaría a la ciencia misma, ya que sólo constituyen una manifestación vacía del saber, que inmediatamente desaparece al entrar en acción la ciencia.

Graeser nos proporciona una hipótesis de explicación de la expresión “könnte die Mühe gespart werden”⁹⁹. Mi interpretación es diferente y en consonancia con la línea hasta ahora sostenida. Como Hegel había hablado de tres esfuerzos diferentes, la expresión de §4.3 desconcierta un poco si no los distinguimos y establecemos a cuál de ellos se refiere. En § 4.1 se refería en primer lugar al esfuerzo de considerar y responder a todas estas representaciones; luego al esfuerzo de la ciencia; en tercer lugar al aparente esfuerzo que hemos atribuido al

⁹⁹ Vielleicht meinte Hegel, daß man mit mehr Recht meinen könnte, daß sich die Mühe sparen ließe. – Der Kontext scheint eine solche Interpretation nahe zulegen: Man könnte die abgelehnte Position als Betrug zu kritisieren suchen; man könnte sogar meinen, die Auseinandersetzung mit ihr lohne sich nicht. Aber diese Annahme ginge fehl. – Falls hier freilich Hegels eigene Auffassung zum Ausdruck käme, würde die Behauptung insofern über Ziel hinaus schießen, als die Phänomenologie des erscheinenden Wissens per definitionem nie anders denn im Blick auf eine bestimmte philosophische Konstellation an – und einsetzen kann. Dabei ist für Hegel von vornherein ausgemacht, daß jede dieser Konstellationen das gleiche Gebrechen aufweist: Die ihr zugrunde liegende Bewußtseinsgestalt ist durch eine fundamentale Inkohärenz gekennzeichnet (...) Es ist also nicht einzusehen, weshalb gerade die erhellende Diskussion wesentlicher Charakteristika der Philosophie der Neuzeit nicht der Mühe wert sei. Die Begründung – nämlich daß es sich hier um eine „leere Erscheinung“ von Wissen handelt – wäre nicht sehr überzeugend. Denn gerade die Entlarvung der in Rede stehenden Wissensansprüche als „leere Erscheinung“ gewährleistet erst das imposante Auftreten der Wissenschaft.

escepticismo según nuestra interpretación. En §4.2 vuelve a hablar del primer tipo de esfuerzo: podríamos evitar el esfuerzo de considerar todas esas representaciones, etc., aludiendo a que el significado es generalmente conocido, etc. En §. 4.4 sostiene que con mayor razón podríamos evitar todo el esfuerzo crítico de estas representaciones comenzando directamente por la exposición de la ciencia. En otros términos, podríamos comenzar directamente por la ciencia de la lógica. Hegel estaba ocupado en Jena en sus esbozos de la Lógica.

Podemos sostener que uno de los esfuerzos de la filosofía pos-kantiana está en establecer el puente entre la ciencia y la conciencia común. Así por ejemplo las dos introducciones de Fichte a la *Wissenschaft der Logik*. El mismo Schelling intenta un acercamiento. Justamente sobre el intento de Schelling versa parte de la crítica de Schulze en *Die Hauptmomente*, como lo hemos visto más arriba. Según la exposición de Schulze, se necesita un solo paso desde la conciencia a la idea de absoluto en la filosofía de Schelling. La filosofía de éste último, según continúa la exposición de Schulze, sólo por su idea misma probaría la necesidad del supuesto, de que el saber que se alcanza a través del camino habitual (*gewöhnlichen Wege*) no son verdadero saber (*kein wahres Wissen sey*).

Von jener Anerkennung aber bis zu der Einsicht, daß es für das Bewusstseyn einen Punct gebe, wo das Absolute und das Wissen des Absoluten schlechthin Eins ist, gibt es nur einen Schritt.

Este “punto” puede alcanzarse con una prueba. Mostrando la idea de Absoluto en donde queda comprendida la distinción entre Pensar y Ser. Dicha idea es alcanzada por medio de un conocimiento inmediato del Absoluto (*unmittelbare Erkenntniß des Absoluten*). Sólo del absoluto hay conocimiento inmediato, porque sólo en és es posible la condición de la evidencia inmediata (*Bedingung der unmittelbaren Evidenz*): la unidad de la esencia (*Wesen*) y la forma (*Form*).

Hegel reconoce que esta posición de Schelling no es válida y acepta la crítica de Schulze. La documentación se encuentra en la *Introducción* en el pasaje siguiente:

§4.4. Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet.

Pero la ciencia, al aparecer, es ella misma una manifestación; su aparición no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada.

Es aquí donde Graeser distingue tres tipos de expresiones de valor diferente e intenta establecer sus distintos significados:

- 1) leere Erscheinung des Wissens,
- 2) auftretende Wissenschaft als Erscheinung
- 3) in ihrer Wahrheit ausgeführte Wissenschaft

La explicación de Graeser sobre esta distinción es muy detallada. No me detengo a discutirla pues me parece que directamente lo interpreta sin tener en cuenta con quién está discutiendo, aún cuando no por eso deja de tener valor¹⁰⁰. Pero el verdadero sentido se adquiere según mi opinión si tenemos en cuenta lo que hemos expuesto al principio de este apartado. Según le señala Schulze a Schelling en *Die Hauptmomente*, la conciencia natural no tiene por qué aceptar una teoría de la cual no tiene medios de comprobación, tal como aparece su teoría sobre el absoluto. A los efectos es lo mismo llamar manifestación a esta ciencia o decir que el otro saber, el no verdadero, su manifestación.

§4.5. Es ist hierbei gleichgültig, sich vorzustellen, daß sie die Erscheinung ist, weil sie *neben anderem* auftritt, oder jenes andere unwahre Wissen ihr Erscheinen zu nennen.

Es indiferente, a este propósito, representarse que ella sea la manifestación porque aparece junto a otro saber o llamar a este otro saber no verdadero su manifestarse.

Para sostener que Hegel tiene presente las objeciones de Schulze vuelvo a citar este pasaje del § 43 del escrito *Die Hauptmomente*:

In dieser Rücksicht wird von ihm gesagt: Zu der Anerkennung einer vorläufig auch nur formell absoluten Erkenntnißart könne man jeden, so wie er nur das Gebiet der Philosophie betrete, von allen Seiten aus hintreiben, indem ja schon die Idee der Philosophie beweise, daß das gemeine oder relative Wissen kein wahres Wissen sey; von dieser Anerkennung aber bis zur Einsicht daß das Absolute selbst, und das Wissen des Absoluten Eins sey, gebe es nur ein Schritt.

¹⁰⁰ 1: leere (...) 2: Kritik der begrifflichen Annahmen der sog. natürlichen Vorstellung in Hegels Augen die Korrektur der in 1 behaupteten Wahrheitsansprüche bezüglich Subjekt, Objekt und Erkenntnis (...) 1 also „verschwindet“ und als mögliche philosophische Position sozusagen eliminiert wird. 2 (...) relativ auf 3 nur als Wissenschaft in nuce angesehen werden kann. (...) 3: wäre „das System von Einsichten aufgrund durchgeführter Kritik“ (Daniels 1983: 65) (...) Warum 1 und 2 „Erscheinungen“? (...) das Wort Erscheinung logisch unterschiedlich funktioniert. 1) Weil sie eine (wenn auch leere) Erscheinung des Wissens ist; 2) „darin, das sie auftritt“ abzustellen: So gesehen wären „auftreten“ und „in Erscheinung treten“ bzw. „Erscheinung sein“ logisch äquivalent. In diesem Fall wäre das, was auftritt, ipso facto Erscheinung...

En cuanto a la expresión „auftretenden Wissenschaft“: „Das Wort „auftreten“ evoziert das Bild der Theaterbühne, auf der eine neue Figur erscheint (vgl. Krahel 1979:31). Diese Bild ist auch deshalb aufschlußreich, weil es die Eigenart jener Perspektive verdeutlicht, die Hegel meint, wenn er von „uns“ und „wir“ gewissermaßen als Beobachtern einer Szenerie spricht.“ Hier stellt sich nun die Frage, wie eng Hegel die begriffliche Beziehung zwischen „auftreten“ und „noch nicht in Wahrheit sein“ gedeutet wissen will. Diese Frage ist wichtig. Denn ihre Beantwortung präjudiziert auch z.T. die Beantwortung der Frage, in welchem Sinn Hegel die Position 2 als Erscheinung charakterisiert (...) Für diesen Fall wäre die auftretende Wissenschaft genau deshalb eine Erscheinung, weil sie noch nicht ausgeführt ist. (también Fulda. AG discute algunos aspectos) (...)Indes können diese Erwägungen nicht darüber hinwegtäuschen, daß Hegels Überlegungen zum Auftreten der Wissenschaft sehr unbestimmt sind und in der vorliegenden Form wohl nicht ausreichen, um den Gedanken eines Auftretens der Wissenschaft wirklich plausibel zu machen.

Para Hegel es indiferente porque lo considera ya desde su punto de vista, tanto el problema como la crítica de Schulze. Su posición consiste en este aspecto en considerar al saber como manifestación, cualquiera sea. Manifestación significará constitución. Lo no verdadero será demostrado tal en el itinerario mismo, no debido a una imposición o mera aseveración; la conciencia misma experimentará la no verdad de su saber, como pérdida de sí misma. Los pasos hasta el saber absoluto son varios, no uno sólo como sostenía – según Schulze – Schelling. Y cada una de sus figuras tendrá algo de verdadero que pasará a ser parte constitutiva del saber realizado. Es correcta, considero, lo que al respecto recuerda Graeser: que Hegel caracteriza el „método del desarrollo“ (Methode der Ausführung) más adelante como „ein Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen“. Graeser considera, sin embargo que al respecto queda una dificultad sin elucidar:

Gleichwohl behält der Kern der These Hegels eine Schwierigkeit. Denn die Logik des Wortes „Erscheinung“ bleibt undurchsichtig. Vermutlich ist mit „Erscheinung“ immer zweierlei gemeint: Etwas Negatives, sofern das An-sich, das erscheint, nicht mehr An-sich, sondern eben Erscheinung ist; und etwas Positives, sofern es das An-sich ist, das erscheint.- Dieses Verhältnis charakterisiert Hegels Auffassung der Dialektik, z.B. im Falle des Verhältnisses von Idee und Natur: Die Natur ist das Andere der Idee, aber ist dabei auch die Idee in ihrem Anderssein.

La dejamos citada y pendiente pues considero que podemos darle una respuesta a la brevedad. Hemos establecido que Hegel tiene en cuenta la crítica de Schulze a Schelling, pero a su vez la está leyendo desde su posición ya elaborada hacia 1806. Nuestra interpretación queda apoyada por lo que sigue (vuelvo a citar §4.5 para no perder el contexto):

§4.5. Es ist hierbei gleichgültig, sich vorzustellen, daß sie die Erscheinung ist, weil sie *neben anderem* auftritt, oder jenes andere unwahre Wissen ihr Erscheinen zu nennen.

§4.6. Die Wissenschaft muß sich aber von diesem Scheine befreien, und sie kann dies nur dadurch, daß sie sich gegen ihn wendet.

§4.7. Denn sie kann ein Wissen, welches nicht wahrhaft ist, weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verwerfen und versichern, daß sie eine ganz andere Erkenntnis und jenes Wissen für sie gar nichts ist, noch sich auf die Ahnung eines besseren in ihm selbst berufen.

§4.8. Durch jene *Versicherung* erklärte sie ihr *Sein* für ihre Kraft, aber das unwahre Wissen beruft sich ebenso darauf, daß *es ist*, und *versichert*, daß ihm die Wissenschaft nichts ist; *ein* trockenes Versichern gilt aber gerade soviel als ein anderes.

Es indiferente, a este propósito, representarse que ella sea la manifestación porque aparece junto a otro saber o llamar a este otro saber no verdadero su manifestarse.

Pero la ciencia tiene que liberarse de esta apariencia, y sólo puede hacerlo volviéndose en contra de ella.

En efecto, la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor en él mismo.

Mediante aquella aseveración, declararía que su fuerza se halla en su ser; pero también el saber carente de verdad se remite al hecho de que es y asevera que la ciencia no es nada para él, y una aseveración escueta vale exactamente tanto como la otra.

A la incorporación de las críticas de Schulze Hegel agrega la consideración de otra posición más:

§4.9. Noch weniger kann sie sich auf die bessere Ahnung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden und in ihm selbst die Hinweisung auf sie sei; denn einesteils beriefe Sie sich ebenso wieder auf ein Sein, andernteils aber auf sich als auf die Weise, wie sie im nicht wahrhaften Erkennen ist, d. h. auf eine schlechte Weise ihres Seins und auf ihre Erscheinung vielmehr als darauf, wie sie an und für sich ist.

Y aún menos puede la ciencia remitirse al barrunto mejor que se daría en el conocimiento no verdadero y que en él mismo señalaría hacia ella, pues, de una parte, al hacerlo así, seguiría remitiéndose a un ser y, de otra parte, se remitiría a sí misma como al modo en que es en el conocimiento no verdadero, es decir, en un modo malo de su ser y a su manifestación, y no a lo que ella es en y para sí.

Según Graeser es probable que esté considerando la postura de Jacobi¹⁰¹. En cualquier caso, según Hegel, si la ciencia pretendiese imponerse como verdadera al conocimiento no verdadero simplemente “apareciendo” (§ 4.4), se transformaría en otro conocimiento no verdadero; pues el modo de justificación es esencial también para su verdad. En todo esto se encuentra tanto la concesión al valor de la crítica de Schulze a Schelling como la respuesta al desafío del escepticismo.

Graeser se pregunta sobre la relación entre apariencia y manifestación. Es difícil establecer exactamente la relación técnica entre los dos términos. Pero podemos sostener un significado en general, más allá de sus significados técnicos.

La ciencia cuando aparece (auftritt, Auftreten) es una manifestación (Erscheinung) tanto como el saber que según la que se presenta como ciencia es no verdadero. También podemos considerar que este último saber, el no verdadero es su manifestación. En estos términos ambas posiciones tienen el mismo valor. La segunda desconcierta porque parecería ser la que sostiene Hegel: que el saber no verdadero es manifestación de la ciencia. Pero no es lo mismo porque justa-

¹⁰¹ Hier mag eine Anspielung an Jacobi vorliegen, der u.a. geltend machte, daß mit der Vernunft dem Menschen „nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren“ gegeben sei, „sondern nur das Gefühl und Bewusstsein seiner Unwissenheit desselben: Ahnung des Wahren“ (Jacobi, Werke, Bd, Leipzig 1816, s.32). Graeser agrega otras referencias.

mente Hegel está apuntando a que este vínculo se demuestre: por eso, la posición específica de Hegel se encuentra en la última afirmación de este párrafo:

§4.10. Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden.

Por esta razón, debemos abordar aquí la exposición del saber tal y como se manifiesta.

La explicación se encuentra en todo el párrafo 5¹⁰². Pero antes de pasar a él, es conveniente subrayar que Hegel atiende a lo que se manifiesta, no a algo que esté más allá de lo que se manifiesta. Es probable que éste sea uno de los significados filosóficos más importantes de esta expresión.

§5

§5.1. Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu sein, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.

„nur das erscheinende Wissen“: según el parecer de Graeser:

Dem Ausdruck “erscheinendes Wissen” eignet eine gewisse Ambiguität (Wissen als Phänomen einerseits und scheinbares Wissen anderseits), die beabsichtigt sein dürfte.

La traducción castellana oscurece un poco el texto de Hegel que traduce como „versa solamente“ lo que en el texto alemán dice “nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande”. El “nur” delimita el ámbito de la *Fenomenología*; en cuanto a la ambigüedad que nota Graeser es por parte de Hegel al parecer una identificación, contenida en la expresión “zum Gegenstande”.

¹⁰² Graeser señala acerca de la expresión, que sin duda desconcierta: „Aus diesem Grunde soll hier...“: “Es ist nicht klar, welcher Art die Begründung eigentlich ist, die Hegel vor Augen hat. (...) Indes ist zu diesem Zeitpunkt nicht ersichtlich, daß und inwiefern die Darstellung des erscheinenden Wissens genau das leistet, was sie leisten soll.”

Aquí es donde por primera vez aparece la expresión “experiencia”. El título originario: “Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins”, que tiene un genitivo “des” que da lugar tanto para entenderlo como la experiencia que hace la conciencia o bien como la experiencia que se hace de la conciencia, podemos afirmar por los últimos renglones del parágrafo 5 que las dos cosas van dándose en forma simultánea. La *Fenomenología* es una exposición de la experiencia y las experiencias que va haciendo la experiencia tanto de lo que entendemos por objeto como de sí misma, de lo que ella misma es.

La ciencia libre es la Ciencia de la Lógica, que tal como Hegel lo dice en esa obra, se ha liberado de la oposición en que se ve sumergida la conciencia entre objeto y sujeto.

Respecto de la expresión “von diesem Standpunkte aus”, Graser presenta su hipótesis¹⁰³. En realidad estas dificultades son típicas del modo de escribir de Hegel que lamentablemente muchas veces presenta pronombres, por ejemplo, sin que quede en claro qué nombre está sustituyendo con ellos. Aquí por el contexto, y siguiendo una de las hipótesis de Graeser, considero que el “punto de vista” es el de la ciencia ya cumplida.

Me detengo especialmente, por la relevancia que tiene para la presente tesis, en la expresión “conciencia natural” (natürliches Bewußtsein). Según Graeser aquí no es introducido el concepto, más bien el acento está en el camino. Pero presenta sus hipótesis acerca de qué es lo que Hegel considera bajo esa expresión¹⁰⁴. Para luego sostener que - siguiendo lo que luego Hegel expone:

Das natürliche Bewußtsein ist, auch unabhängig von seinen historischen Ausprägung, einheitlich dadurch charakterisiert, daß es mit solchen Unterscheidungen wie „für es“ und „an sich“ operiert.

Coincido con la posición de Graeser. Pero es necesario entender para que no quede en mera hipótesis, dos cosas fundamentales. La primera es que Hegel mismo se preocupa por caracterizar luego esta conciencia natural con elementos fundamentales. Lo que parecería ser una laguna en el texto de Hegel se debe en realidad a que Hegel quiere ser lo más elemental posible en su caracterización de la conciencia.

En segundo lugar, esta elementalidad se debe al proyecto del idealismo alemán, que del principio fundamental de la conciencia que había establecido Reinhold, busca derivar el resto de las categorías. Aquí Hegel ofrecerá un punto de partida que deba reconocer lo mínimo posible el dato, lo dado.

¹⁰³ Vermutlich meint Hegel den Standpunkt, den die „Wissenschaft der Logik“ voraussetzt und der Sache nach am Ende der „PhG“ als erreicht ansieht. (...) Doch wäre diese Vorstellung sicher nicht ganz unproblematisch. Denn auf dem Niveau des logischen selbst ist ein solcher Rückblick genau genommen nicht möglich.

¹⁰⁴ Una de ellas es: „philosophische Konstellationen, die relativ auf den jeweiligen Hintergrund, dem sie erwachsen, natürliche anmuten, sich aber bei näherer Betrachtung jeweils als diskrepant bzw. widersprüchliche erweisen.“

Cita también la posición de Aschenberg en contra de la de Werner Marx: Nicht eine ahistorische fixe Größe sei, sondern der Repräsentant der Bildungsstufe einer jeweiligen Epoche und somit „geschichtlich“, geltend, daß die verschiedenen Gestalten des Bewusstseins auch durch prinzipielle, d.h. historisch invariante Bestimmungen von Subjektivität oder Wissen dargestellt werden.

Pero lo que a nosotros nos resulta un término que necesita de elucidación, en realidad sucede que Hegel aclara poco por el hecho de que simplemente está retomando la exposición de Schulze sobre la conciencia. Está siguiendo la línea que viene desde el establecimiento del principio de conciencia por parte de Reinhold, pero mediado en forma más inmediata por la exposición acerca de las determinaciones de la conciencia por parte de Schulze en los párrafos del 5 al 9 del escrito *Die Hauptmomente*. A ellos iremos en detalle cuando Hegel hable más delante de la estructura de la conciencia.

III. Conciencia natural y escepticismo

§6

§6.1. Das natürliche Bewußtsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens oder nicht reales Wissen zu sein.

La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real.

§6.2. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit.

Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad.

Es a partir del párrafo 6 donde empieza la reflexión sobre el escepticismo. Ya hemos aclarado el significado general acerca de la pérdida de sí misma que experimenta la conciencia. Esta pérdida de sí misma tiene para ella un significado negativo (ein negatives Bedeutung). Pero a partir de § 6.3 vuelve la discusión con Schulze y con el escepticismo en general acerca del significado de la duda. Esta discusión sostenida desde el *Escrito sobre el Escepticismo* y que Schulze se preocupa por aclarar en su escrito de 1805, llega al juego (dramático) de palabras, que se nota en el alemán: Zweifels-Verzweifels. “Lo que se suele entender por duda” es no sólo lo que la conciencia natural entiende por duda sino también lo que el escepticismo de Schulze entiende por duda en su escrito. La duda nos devuelve a un estado de naturaleza; la duda es de algún modo en Schulze custodia filosófica de una posición natural frente a las cosas.

§6.3. Er kann deswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden oder eigentlicher als der Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher.

Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación; en él no nos encontramos, ciertamente, con lo que se suele entender por duda, con una vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio.

En § 6.4 viene la posición de Hegel frente a la duda:

§6.4. Sondern er ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realisierte Begriff ist.

La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado.

Esta duda es el darse cuenta de que el saber que se manifiesta – dada la figura en cada caso, pero que es experimentada por la conciencia como el saber a secas – no era verdadero. La última expresión es difícil de entenderla por el genitivo. Directamente considerada puede significar que para el saber que se manifiesta lo más real de todo es algo que no es la verdad; sólo a partir de la duda se da cuenta de esto.

En *Escrito sobre el Escepticismo* ya Hegel había presnetado la idea de un escepticismo total: “Der Skeptizismus den ganzen Umfang der Wirklichkeit und Gewissheit in die Potenz der Ungewissheit erhebt“ (241). Este escepticismo llevaba la totalidad de la realidad y de la certeza a la incertidumbre. Pero dicho pasaje coincidía con un descubrimiento, esto es: a las costumbres, a las leyes y otras circunstancias (*ändere Umständen*) le subyace un poder sobre el individuo que lo degrada a mero objeto, un poder que se funda en ese dogmatismo “común” (*gemeine*). Un dogmatismo, finalmente, que se constituye como saber del entendimiento y que como tal hunde (*versinkt*) al individuo cada vez más bajo ese poder. El escepticismo auténtico aniquila (*vernichtet*) a ese dogmatismo.

En la *Fenomenología* se expresa hegel en términos de “escepticismo consumado”:

§6.5. Dieser sich vollbringende Skeptizismus ist darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschaft sich für diese fertig gemacht und ausgerüstet zu haben wähnt; nämlich mit dem *Vorsatze*, in der Wissenschaft auf die Autorität [hin] sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Überzeugung zu folgen oder, besser noch, alles selbst zu produzieren und nur die eigene Tat für das Wahre zu halten.

Este escepticismo consumado no es tampoco, por tanto, lo que un severo celo por la verdad y la ciencia cree haber aprestado y pertrechado para ellas, a saber, el propósito de no rendirse, en la ciencia, a la autoridad de los pensamientos de otro, sino de examinarlo todo por sí mismo y ajustarse solamente a la propia convicción; o, mejor aún, producirlo todo por sí mismo y considerar como verdadero tan sólo lo que uno ha hecho.

Es probable que la primera referencia constituya una remisión directa a Descartes, en especial a las *Meditaciones Metafísicas*. La segunda también es probable que signifique la posición de Fichte. Pero aquí lo que subraya Hegel es que está hablando de un escepticismo aún más totalizante que lo que pueden significar planteos como la duda metódica.

El itinerario que debe seguir la conciencia no es meramente metódico sino constitutivo, necesario y real.

§6.6. Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft.

§6.7. Jener Vorsatz stellt die Bildung in der einfachen Weise des Vorsatzes als unmittelbar abgetan und geschehen vor; dieser Weg aber ist gegen diese Unwahrheit die wirkliche Ausführung.

La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia.

Aquel propósito representa dicha formación bajo el modo simple del propósito, como inmediatamente formado y realizado; pero este camino es, frente a la no verdad, el desarrollo real.

Lo que expresa a continuación Hegel es una de las grandes intuiciones de la introducción, al parecer original de él y que no es necesario explicar. Sí conviene observar que se encuadra dentro de la polémica que estamos tratando. Me refiero a que Hegel sostiene que este escepticismo consumado es un escepticismo de jure. No es el escepticismo que descubre que hasta el momento estuvo repitiendo y creyendo en lo que afirmaban otros, y ahora quiere someter estas afirmaciones a su opinión. Lo que cuenta no es de quién sea la *doxa*, sino que sea *episteme*.

§6.8. Der eigenen Überzeugung folgen ist allerdings mehr, als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Überzeugung ist nicht notwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrtums Wahrheit getreten.

§6.9. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Überzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurteils zu stecken, unterscheidet sich voneinander allein durch die Eitelkeit, welche der letzteren Weise beiwohnt.

Ajustarse a la propia convicción es, ciertamente, más que rendirse a la autoridad; pero el trocar una opinión basada en la autoridad en una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje el puesto a la verdad.

El mantenerse dentro del sistema de las opiniones y los prejuicios siguiendo la autoridad de otros o por propia convicción sólo se distingue por la vanidad que la segunda manera entraña.

El escepticismo consumado es el escepticismo dirigido a todo el alcance de la conciencia que se manifiesta:

§6.10. Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins richtende Skeptizismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt,

welche es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtsein, das *geradezu* ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der Tat dessen unfähig ist, was es unternehmen will.

En cambio, el escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespere de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, llámense propias o ajenas, pues esto le es indiferente, y que son las que siguen llenando y recargando la conciencia cuando ésta se dispone precisamente a realizar su examen, lo que la incapacita en realidad para lo que trata de emprender.

Con esto último se descarta nuevamente el comienzo por las representaciones naturales ya sostenido en el párrafo 4.

En el párrafo 7 Hegel es una crítica sintética de la autoconciencia histórica del escepticismo:

§7

§7.1. Die *Vollständigkeit* der Formen des nicht realen Bewußtseins wird sich durch die Notwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben.

§7.2. Um dies begreiflich zu machen, kann im allgemeinen zum voraus bemerkt werden, daß die Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins in seiner Unwahrheit nicht eine bloß *negative* Bewegung ist.

§7.3. Eine solche einseitige Ansicht hat das natürliche Bewußtsein überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist eine der Gestalten des unvollendeten Bewußtseins, welche in den Verlauf des Weges selbst fällt und darin sich darbieten wird.

La totalidad de las formas de la conciencia no real se alcanzará a través de la necesidad del proceso y la cohesión mismas.

Para que esto se comprenda, puede observarse de antemano, en general, que la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente *negativo*.

Éste es un punto de vista unilateral que la conciencia natural tiene en general de sí misma; y el saber que convierte esta unilateralidad en su esencia constituye una de las figuras de la conciencia incompleta, que corresponde al transcurso del camino mismo y se presentará en él.

De la distinción que Hegel establecía en 1802 entre “antiguo” y “nuevo” escepticismo, pasa ahora a una nueva distinción, a la que no da un nombre preciso pero que podemos caracterizar del siguiente modo: escepticismo histórico y escepticismo estructural. El antiguo escepticismo pasa a ser una figura de la conciencia, examinada más adelante en la *Fenomenología*. El “nuevo” escepticismo a primera vista desaparece. El escepticismo consumado claramente no es el escepticismo de Schulze. Es más bien el escepticismo auténtico que Hegel sostenía encontrar en el Parménides de Platón pero no sólo profundamente modificado por la posición de Schulze sino hasta incluso expresado con la terminología del escéptico alemán. O mejor dicho, con la terminología que había adoptado el es-

céptico alemán, puesto que, tal como hemos visto, parte de la estrategia del escepticismo consistía, según Schulze, en mimetizarse con el sistema que en cada caso ponía en cuestión. Hemos visto al respecto lo que sucedía en sus *Aphorismen*. Aquí viene uno de los puntos más interesantes de la polémica con Schulze. Hegel sostiene aquí que es Schulze quien cae en la pura nada. Es claro que la referencia no es a Schelling, quien había sido el blanco de la crítica de Schulze en sus *Aphorismen*. Del mismo modo que Schulze presentaba irónicamente una argumentación donde quedaban a la luz las implicaciones de la intuición intelectual y su respectiva concepción del Absoluto, aquí hay una cierta ironía de Hegel de acreditar para Schulze la conclusión a la que llega en los *Aphorismen* no como ironía sobre Schelling sino como la verdadera conclusión a la que lleva el escepticismo y que en los *Aphorismen* quedaba en la ambivalencia.

§7.4. Sie ist nämlich der Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht und davon abstrahiert, daß Nichts bestimmt das Nichts dessen ist, woraus es resultiert.

§7.5. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiermit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Inhalt*.

Se trata, en efecto, del escepticismo que ve siempre en el resultado solamente la pura nada, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello de lo que es resultado.

Pero la nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido.

Por lo cual para Hegel no hay verdadera nada.

El primero en reaccionar respecto de la crítica de Schulze fue Schelling mismo. En sus *Aphorismen zur Naturphilosophie* distingue dos tipos de nada¹⁰⁵.

¹⁰⁵ La primera es aquella propia de las determinaciones del entendimiento: todo concepto supone un contrario y por tanto tenemos aquí una negación. La nada absoluta que supondría la ausencia de predicados y por tanto el blanco de Schulze, queda aquí expuesta de otro modo. Meist sintetiza lo que es una compleja exposición por parte de Schelling del § 194 en adelante:

Den zweiten Begriff des "Nichts" dagegen führt Schelling nunmehr als einen bislang unerwogenen neuen Gesichtspunkt aus eigener Gedankenarbeit in die Debatte ein. Es ist die *Bedeutung* des „Nichts“ in *Beziehung auf das Existieren*, das von der prädikativen Bestimmung des „nichts“ als *Relationsbegriff* ebenso verschieden ist, wie die Cogitatio als Affirmation von der Cogitatio als prädikative Aussage oder „reales Prädikat“ zu differenzieren ist. Das „Nichts“ der Existenz ist in seiner begrifflichen Bedeutung so beschaffen, daß es dem zuvor exponierten Begriff des Absoluten, aus dem alles hervorgeht, nicht opponiert werden kann. Dasjenige, wenn man so sagen darf, was schlechterdings „nicht ist“, kann auch keinen Gegensatz zu irgend „etwas“ bilden. Kein Ding oder „Etwas“ aber kann umgekehrt jenes „nichtige Nichts“ der Existenz „verneinen“, da in diesem schlechthin keine Bestimmung angetroffen wird, welche aufgehoben werden könnte. Gegenüber dem von den *Aphorismen über das Absolute* skizzierten Begriff des „nichts“, das freilich „alles Sein“ enthält, ist bezüglich des „nichts“ der Existenz zu sagen, was es bedeutet: *Dieses* Relatum einer *vermeintlichen* Relation existiert so wenig wie diese Relation selbst. Alles ist Eins, und das Eine ist die Totalität des Ganzen. Die Reflexionsbestimmungen der Endlichkeit aber werden nach Schelling von diesem Begriff des „nichts“ insgesamt verneint, insofern er der name des „Absoluten“ ist, das als das Unendliche dem Endlichen (in den Bestimmungen des gegensätzlichen Verstandes) nicht (mehr) lediglich gegenübertritt, sondern als das *schlechthin Unendliche* nicht für sich selbst, vielmehr auch das ihm entgegengesetzte Endliche „*enthalten*“ muß, *wenn* dieses denn *existiert*.

Hegel no toma la distinción que plantea Schelling - que excede los límites de nuestro trabajo pero que sería importante investigar – probablemente porque no quiere que la existencia quede como un momento que excede la deducción de las categorías y la constitución autónoma del absoluto tal como él quiere presentarlo. La concepción de Hegel al respecto se encuentra en su posición respecto del clásico argumento ontológico y que no es el tema que ahora nos ocupa.

El escepticismo es una de las posiciones que de hecho acepta la pura nada. El retorno pretendido por parte de Schulze como de los escépticos a la posición natural pasa por alto (*abstrahiert*, señala más arriba) que la nada es nada determinada. Para Hegel la nada pura no es posible ni siquiera como concepto verdadero; siempre es determinada. La nada es siempre negación. Por eso considero que, al menos en estas líneas, la expresión ulterior “negación determinada” es en realidad negación. La expresión “determinada” busca subrayar que no es la pura nada.

La posición escéptica es un momento estructural de la dinámica de la conciencia. Es también una experiencia de la conciencia en cada figura, en la medida en que se pierde en “en sí”, como luego veremos, y por tanto experimenta la pérdida de sí misma. Pero en la medida en que tanto la conciencia como la posición escéptica - que si es recurrente en la historia lo es porque es verdad que de algún modo se enraíza en un momento de la dinámica de la experiencia – consideran por ello que es imposible el saber verdadero, allí están equivocados ya no sólo en el saber, sino en su autoconciencia.

Que la nada tenga un contenido (Inhalt) significa que de ningún modo puede ser la nada que le atribuye Schulze a la posición de Schelling.

§7.6. Der Skeptizismus, der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muß es erwarten, ob und was ihm etwa Neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen.

El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarlo al mismo abismo vacío.

La posición del escéptico, la desconocer su unilateralidad, es dogmático-dependiente. Es el mismo Schulze, como hemos visto, que lo admite. Según éste la conciencia natural no necesita pasar al nivel de reflexión sobre su conocimiento. Esa reflexión es una opción. Pero si reflexionamos, allí el escepticismo surge para diluir toda pretensión de los diferentes dogmatismos para solucionar algo que la conciencia se da cuenta que no puede solucionar y que es el fundamento de la duda; es decir, que no podemos acceder al en sí independiente del para sí; aún cuando la conciencia sigue afirmando un en sí que permanece trascendente para ella misma. Las expresiones que utiliza Hegel sin duda asocian el escepticismo a la imagen de aquellos que se dedican a destruir lo que otros a duras penas intentan construir.

§7.7. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.

En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación determinada, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras

La negación determinada es en realidad la negación, o bien nada determinada. Al ser determinada, en oposición a los argumentos de Schulze contra Schelling, no es nada, porque toda determinación le impide ser nada. Algo es. Cómo opera esta “negación determinada” es un asunto que justamente Hegel se ocupa en cada figura. La bibliografía discute ampliamente acerca del sentido de la negación y del problema de hasta qué punto es rigurosa de acuerdo a los sentidos de la lógica clásica, hasta qué punto está innovando y sigue desarrollos que ya se encontraban por ejemplo en Kant; y hasta qué punto Hegel no está intentando algo imposible.

No me detengo en esa discusión en detalle, aún cuando luego profundizaremos un poco más. Lo que sí podemos afirmar respecto del sentido general de la experiencia es lo siguiente. Cuando constatamos que nuestro saber o nuestra teoría está equivocada, lo experimentamos primeramente como no saber; constatamos que lo que creíamos el objeto no era tal; todo queda sumido entonces en el para sí; desaparece la posibilidad de un en sí que sirva como referente. Pero la teoría negada implica siempre una teoría opuesta. La conciencia esto lo experimenta como un nuevo objeto; se trata en realidad de una nueva teoría. Esto no lo ve el escepticismo. Hay un testimonio importante en contra de la posición escéptica: la historia de la teoría. El escepticismo mismo implica la evolución teórica de la que toma parte.

Esto Schulze podría contestarle, sosteniendo que en realidad lo que cada posición histórica escéptica hace es mimetizarse con la filosofía dogmática del momento para llevarla a sus aporías y devolver a la conciencia el derecho a la confianza en sus constataciones (creencias) naturales. Pero Hegel dedica toda la *Fenomenología* para refutar esta posible objeción: es claro que la obra de Hegel reconstruye la historia de la teoría de tal modo que muestra que hay evolución.

IV. El saber de la conciencia natural, la meta y el límite

§8

§8.1. Das *Ziel* aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht.

Pero la meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto.

Éste sería el concepto realizado. La teoría de la *adequatio* (Entsprechung) *rei et intellectus* es retomada aquí en términos de proceso, en donde tanto el “rei” como el “intellectus” es progresivamente reformulado y en esa reformulación se encontrará finalmente la adecuación total.

Esta reconsideración de la teoría clásica sobre la verdad como adecuación permite aceptarla como estructura teleológica de la conciencia natural; la cual, imposibilitada de encontrar una correspondencia inmediata, se verá obligada a la continua reformulación de la cosa y del intelecto.

§8.2. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner früheren Station ist Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissen werden ist sein Tod.

La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior. Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por un otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte.

La solución del escepticismo de la vuelta a la posición natural no es aceptable para la conciencia misma. Es el hombre natural el que no se conforma con la solución de la equipolencia escéptica.

Esta violencia es la fuerza lógica de la ciencia, en la medida en que encuentra su raíz en la estructura teleológica de la conciencia.

La expresión más dramática – hasta trágica – es “aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissen werden ist sein Tod“. Es probable que este otro sea el absoluto mismo. En este caso, notemos que el sujeto no es ya la conciencia, sino que es otro que la arranca. Es un sentido más cercano a lo que Hegel sostiene en el Prefacio. Y es donde la “Fenomenología del Espíritu” irrumpe ya en la “Ciencia de la experiencia de la conciencia”. Luego en nuestro Epílogo tendremos oportunidad de detenernos en la consideración de esta ambivalencia en la obra de Hegel.

§8.3. Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst, mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, *neben* dem Beschränkten.

Pero la conciencia es para sí misma su concepto y, con ello, de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece; con lo singular, se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá, aunque sólo sea, como en la intuición espacial, al lado de lo limitado.

Lo que aquí acaba de expresar Hegel en breves líneas es uno de los nervios lógicos de toda la posición de la *Introducción*, de la *Fenomenología*; y también de la obra de Schulze, aún cuando en ambos lleva a distintas soluciones. Está en juego lo que había establecido Kant respecto del límite trascendental, en especial lo que hemos visto en el apartado sobre el absoluto en el capítulo correspondiente. Y que pone de relieve Fichte en clave idealista al hablar de la cosa en sí en la *Primera Introducción a la Ciencia*.

Es probable que esto suceda en todas las figuras; toda vez que la conciencia formándose un concepto de la cosa define un límite y también afirma así lo que está más allá del límite: sea el deber, sea el más allá.

§8.4. Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst.

Por tanto, la conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada.

Schulze reconocía un fenómeno análogo al que denomina impulso (Zwang):

Un wenn wir uns gleich noch so stark gezwungen fühlen, einer Erkenntniß Beziehung auf für sich bestehende Dinge beyzulegen; so gilt dieser Zwang doch nur für unser Subject, und offenbart nichts darüber, ob das Ding außer seiner Relation zu unserer Erkenntnißart noch etwas, oder nichts sey. (*Die Hauptmomente*, § 16)

Pero Hegel no considera que la salida posible sea la ataraxia (cfr. *Die Hauptmomente*, § 33: Unerschütterlicher Festigkeit, ἀταραξία):

§8.5. Bei dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl zurücktreten und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten streben.

En el sentimiento de esta violencia puede ser que la angustia retroceda ante la verdad, tendiendo a conservar aquello cuya pérdida la amenaza.

Frente a esa angustia no se trata para Hegel de contraponerle un coraje; más bien de mostrar que hay otra salida; que la angustia es producto de una posición que se cree final y no lo es:

§8.6. Sie kann aber keine Ruhe finden, es sei, daß sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will - der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Trägheit - oder daß sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche alles in *seiner Art gut* zu finden versichert; diese Versicherung leidet ebenso Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, insofern es eine Art ist.

Y no encontrará quietud, a menos que quiera mantenerse en un estado de inercia carente de pensamiento, pero el pensamiento quebrantará la ausencia del pensar y la inquietud trastornará la inercia; y tampoco conseguirá nada aferrándose a una sensibilidad que asegure encontrarlo todo bueno en su especie, pues también esta seguridad se verá igualmente violentada por la razón, la cual no encuentra nada bueno, precisamente por tratarse de una especie.

Esa quietud (Ruhe) es la ataraxia que según Hegel se sostiene únicamente en la carencia de pensamiento, que en última instancia es lo que propone el escepticismo cuando señala Schulze que la reflexión no es inevitable para la conciencia natural, tla como hemos visto en su momento. Para Hegel es inevitable, espera haberlo mostrado y espera demostrarlo. Y lo que el escepticismo considera que surge de vez en cuando como el intento del dogmatismo de asegurar una validez objetiva, es en realidad el mismo pensamiento que con derecho quebranta la ausencia del pensar.

§8.7. Oder die Furcht der Wahrheit mag sich vor sich und anderen hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiße Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden als die einzige der Eitelkeit, immer noch gescheiter zu sein als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von anderen hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht und an diesem eigenen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Inhalts nur das trockene Ich zu finden weiß, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muß; denn sie flieht das Allgemeine und sucht nur das Fürsichsein.

O el temor a la verdad puede recatarse ante sí y ante otros detrás de la apariencia de que es precisamente el ardoroso celo por la verdad misma lo que le hace difícil y hasta imposible encontrar otra verdad que no sea la de la vanidad de ser siempre más listo que cualesquiera pensamientos procedentes de uno mismo o de los demás; esta vanidad, que se las arregla para hacer vana toda verdad, replegarse sobre sí misma y nutrirse de su propio entendimiento, el cual disuelve siempre todos los pensamientos, para encontrar en vez de cualquier contenido exclusivamente el yo escueto, es una satisfacción que

debe dejarse abandonada a sí misma, ya que huye de lo universal y busca solamente el ser para sí.

Difícil determinar si esa es la posición de Schulze, probablemente no sea así. Pero cabe señalar que es la posición que más tarde Hegel atribuirá a la Ilustración, en su carácter de pura intelección.

Pasamos ahora ya luego de estas presentaciones al planteo hegeliano sobre la conciencia.

V. El método del desarrollo

a) El problema de la pauta

§9

§9.1. Wie dieses vorläufig und im allgemeinen über die Weise und Notwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über *die Methode der Ausführung* etwas zu erinnern dienlich sein.

Dicho lo anterior, con carácter previo y en general, acerca del modo y la necesidad del proceso, será conveniente que recordemos algo acerca del *método del desarrollo*.

Resulta extraño para el lector de hoy que Hegel hable de “recordar” (erinnern) el método del desarrollo. Veremos más adelante de qué se trata. Ahora la cuestión se concentra más bien en el problema de la pauta.

§9.2. Diese Darstellung, als ein *Verhalten* der *Wissenschaft* zu dem *erscheinenden* Wissen und als *Untersuchung* und *Prüfung der Realität des Erkennens* vorgestellt, scheint nicht ohne irgendeine Voraussetzung, die als *Maßstab* zugrunde gelegt wird, stattfinden zu können.

§9.3. Denn die Prüfung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maßstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüft wird, mit ihm [liegt] die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist; und der Maßstab überhaupt und ebenso die Wissenschaft, wenn sie der Maßstab wäre, ist dabei als das *Wesen* oder als das *Ansich* angenommen.

Esta exposición, presentada como el comportamiento de la *ciencia* hacia el saber tal como *se manifiesta* y como *investigación y examen de la realidad del conocimiento*, no parece que pueda llevarse a cabo sin arrancar de algún supuesto que sirva de base como *pauta*.

En efecto, el examen consiste en la aplicación de una pauta aceptada y la decisión acerca de si estamos ante algo acertado o no, consiste en que lo que se examina se ajuste o no a la pauta aplicada; y la pauta en general, y lo mismo la ciencia, si ella es la pauta, se considera aquí como la esencia o el en sí.

Lo que Roces traduce como “el saber tal como se manifiesta” corresponde como vemos a la expresión de Hegel “*erscheinenden* Wissen”, que también podría ser traducido como “el saber que se manifiesta” a secas. Para evaluar el saber debemos acceder a un punto de referencia sobre el cual evaluarlo: la pauta (*Maßstab*). La pauta es el en sí: aquello de lo que habla el conocimiento independientemente del conocimiento. Que el saber que se manifiesta es válido o no como saber podemos determinarlo en relación a una pauta, que es el en sí. Ahora bien: puede ser que consideremos que es la ciencia la que determina la pauta al saber que se manifiesta, por eso dice: “und ebenso die Wissenschaft, wenn sie der Maßstab wäre”.

La cuestión de la pauta es Schulze quien la plantea; a veces bajo la expresión “Prüfung”, a veces bajo “Norm der Beurthelung” (§46). Así comienza a referirse a ella en el § 9 der escrito Die Hauptmomente:

Unser Bewußtseyn enthält seiner ursprünglichen Einrichtung nach Bestimmungen, die Beziehungen auf Objecte in sich schließen, und deßhalb für Erkenntnisse gelten. Diese Beziehungen finden darin ohne unser Zuthun statt, und es kann sie niemand nach Belieben entstehen lassen, oder, wo sie vorkommen, sogleich vertilgen. Aber einer Prüfung können wir solche unterwerfen, und darüber Nachforschungen anstellen, wieviel wir von der Richtigkeit und dem Grunde derselben verstehen.

Hemos visto que la ciencia no puede presentarse como la pauta, por las razones arribas expuestas.

§9.4. Aber hier, wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst noch was es sei sich als das Wesen oder als das Ansich gerechtfertigt; und ohne ein solches scheint keine Prüfung stattfinden zu können.

Pero, en este momento, cuando la ciencia aparece apenas, ni ella misma ni lo que ella sea puede justificarse como la esencia o el en sí, sin lo cual no parece que pueda llevarse a cabo examen alguno.

b) Las determinaciones abstractas del saber y la verdad

Lo que no significa que la evaluación puede realizarse de otro modo: ese es el sentido de § 10.1; ya antes al citar el parágrafo 9 de Schulze habíamos visto que él mismo introducía el tema de las determinaciones de la conciencia.

§10

§10.1. Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewußtsein vorkommen.

En esta contradicción y su eliminación resultarán de un modo más determinado si recordamos antes las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal y como se dan en la conciencia.

Nuevamente se trata de “recordarlas” (erinnern). El recuerdo llega de lejos. Para los filósofos alemanes de esa época, Hegel adhiere a una distinción ya reconocida por el medio académico especializado. Como nos advierte Bonsiepen, ya Wolff sostenía:

Während wir nämlich unsere Aufmerksamkeit darauf richten, daß wir uns der vorgestellten Dinge bewußt sind, sind wir uns auch unserer selbst bewusst. Dann aber stellen wir uns die Apperzeption, eine gewisse Handlung unserer Seele vor [...] und unterscheiden uns selbst durch sie gleichsam als das vorstellende Subjekt durchgängig etwas con der vorgestellten Sache

verschiedenes ist. Die Seele ist sich also ihrer selbst bewußt, insofern sie sich ihrer Veränderungen bewußt ist. (*Psychologia rationalis. Gesammelte Werke*. II, 6 (1972). 12 (§12)¹⁰⁶

Es luego Reinhold, siguiendo esta línea quien establece lo que se denominará el principio de la conciencia. En su libro *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), el parágrafo XXXVIII comienza así:

Das *Bewußtseyn überhaupt* besteht aus dem Bezogenwerden der blossen Vorstellung auf das Objekt und Subjekt; und ist von jeder Vorstellung überhaupt unzertrennlich.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Cfr. W. Bonsiepen: *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, Philosophische Abhandlungen. Band 70. Págs. 392-393: „Wolff unterscheidet zwischen Empfindung und Bewusstsein. Empfindung sind die gewöhnlichen Veränderungen, die wir in unserer Seele wahrnehmen; sie stellen uns die Körper vor, die unsere Sinne affizieren. Empfindung setzt die vorstellende Kraft der Seele voraus. Ähnlich wie Leibniz argumentiert Wolff, daß die Auffassung der Seele als Kraft, die ständig zu wirken strebt, zu der Annahme zwingt, daß die Seele auch im Schlafe wirke. Dieses Wirken versteht er nicht als Bewusstsein oder Denken, sondern als dunkles Empfinden. Wie fließend aber der Übergang von Empfindung zu Bewusstsein für Wolff ist, geht daraus hervor, daß er den Tieren Bewusstsein zuspricht.

Bewusstsein ist nach Wolff dadurch gekennzeichnet, daß wir Dinge von uns und voneinander unterscheiden; wir werden uns unserer und anderer Dinge außer uns bewußt. Im Akt des Bewußtseins unterscheiden wir uns als das vorstellende Subjekt von der vorgestellten Sache. Bewusstsein wird also durch unterscheiden konstituiert: „Dum enim attentionem nostram in hoc convertimus quod rerum perceptarum nobis conscii sumus; nostri etiam nobis conscii sumus. Sed tum apperceptionem, actionem quamdam animae, percipimus [...] & nos per eam tanquam subjectum percipiens ab objectis, quae percipiuntur, distinguimus, agnoscentes utique percipiens subjectum esse quid diversum a re percepta. Anima igitur sibi sui conscia est, quatenus sibi conscia est suarum mutationum”

(...) Continúa Bonsiepen: “Da alle Veränderungen in der Seele die vorstellende Kraft der Seele voraussetzen, muß man Wolff unterstellen, daß er das Unterscheiden des Bewusstseins als eine Wirkung der vorstellenden Kraft der Seele versteht. Genau diese Annahme ist aber problematisch; das Bewusstsein wird nämlich dann als Produkt einer Kraftäußerung aufgefaßt, die aus der undifferenzierten, dunklen Empfindung durch Unterscheiden das Bewusstsein entstehen läßt. Bewusstsein wird man aber kaum als ein Gewirktes deuten können, sondern vielmehr als ein ursprüngliches Faktum voraussetzen müssen, dessen Zustand man allerdings willentlich beeinflussen kann. Leibniz’ und Wolffs Abgrenzung eines vorbewußten von einem bewußten Zustand wird damit problematisch. Das Unbewußte müßte nicht als ein dem Bewußtsein vorausgehender Zustand gedacht werden, sondern eine depotenzierten Form von Bewusstsein”.

¹⁰⁷ El tercer libro de la obra de Reinhold lleva como título „Theorie des Erkenntnisvermögens überhaupt“. El desarrollo del principio citado continúa del siguiente modo: “Wenn man aus dem bisher entwickelten Begriffe der *blossen Vorstellung* zu demjenigen herausgeht, was zwar nichts als innere Bedingung der blossen Vorstellung in ihm selbst enthalten, aber doch als äussere Bedingung der Vorstellung mit ihm nothwendig verknüpft ist; so gelangt man auf von der Vorstellung unterschiedene *Objekt* und *Subjekt*, mit deren einem die Vorstellung durch ihren Stoff, und dem andern durch ihre Form in einem nothwendigen Verhältnisse steht. Gleichwie nun der blosse Stoff und die blosse Form zusammenfassengenommen die innere Bedingungen der blossen Vorstellung ausmachen: so machen die Beziehungen der blossen Vorstellung aufs *Objekt* und *Subjekt* zusammenengenommen die inneren Bedingungen des *Bewußtseyns* aus. Man kann die blosse Vorstellung, das *objekt* und das *Subjekt* – den *Inhalt*; ihre Beziehung aber auf einander und die Art und Weise, wie sie zusammen im *Bewußtseyn* vorkommen, und dasselbe ausmachen, – die *Form* des *Bewußtseyns* nennen. Ich habe nur die *Form* des *Bewußtseyns* zu entwickeln.

Dos años más tarde, en su obra *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (1791), Reinhold sostendría, según señala Bonsiepen que este principio “ein durch sich selbst bestimmter, der sich nicht durch einen höheren Satz definieren läßt.” (Bonsiepen 122). Bonsiepen sostiene al respecto:

Der Satz des Bewusstseins ersetzt faktisch Kants Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption, deren Geltungsbereich Kant nach Reinholds Auffassung zu sehr eingeschränkt hat. In Kants Theorie wird die transzendente Einheit vermittle der reinen Anschauungen von Raum und Zeit auf die Wahrnehmung bezogen. Reinhold fordert dagegen die Ausweitung des Bezugsraums auf das Mannigfaltige aller Vorstellungen überhaupt.

Y cita a Reinhold:

Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption, wird daher meiner Meynung nach nicht richtig ausgedrückt: wenn nichts weiter behauptet wird, als: Alles Mannigfaltige der Anschauung steht unter den Bedingungen der ursprünglichen syntetischen Einheit; „weil alles Mannigfaltige, von was immer für einer Vorstellung, auch der Empfindung und des Begriffs unter diesen Bedingungen stehen muß¹⁰⁸

De modo que en la evolución filosófica alemana de esos años hay una continuidad entre la apercepción trascendental kantiana y el principio de la conciencia, el cual a su vez recibirá sus reelaboraciones.

Reinhold, a pesar de su influencia, queda en la historia como uno de los filósofos sumergidos por la polémica poskantiana y del cual sin embargo todos se han alimentado de algún modo

Sostiene Jacobi:

Nur mit Reinhold werde ich diesmal noch nicht gescholten; und gewiß erfahre ich diese Schonung nicht deswegen, weil ich dazu doch noch zu gut war; sondern weil Reinhold auch nicht einmal dazu taugen sollte; sein Name ist ausgelöscht, man kennt ihn nicht mehr (236-237; 211-217)

Recordamos una vez más que Schulze le dirige su *Aenesidemus* al libro de Reinhold citado más arriba (*Versuch einer neuen Theorie...*); y con todo para presentar su escepticismo parte como hemos visto de las determinaciones de la conciencia.

Como trae a colación J. Tous¹⁰⁹:

Precisamente el reconocer la necesidad de un principio fundamental incondicionado es, a juicio del Fichte de la “Reseña del *Enesidemo*”, la principal contribución de Reinhold a su propia filosofía, pese a que éste no lo hallase.

¹⁰⁸ K.L. Reinhold: *Über das Verhältniß der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*. In ders.: *Beyträge* (1790) 306 f.

¹⁰⁹ Introducción de Juan Antonio Rodríguez Tous a la traducción del Escrito de la Diferencia, p. XXXVII-XXXVIII. La cita de Fichte proviene de *Fichtes Briefwechsel*, Schultz, p.236; la trad. es de J. rivera y V. López.

En una carta de Fichte a Reinhold fechada el 28 de abril de 1795, Fichte escribe: Estoy totalmente de acuerdo con usted en que ellas [las categorías kantianas] deben estar subordinadas bajo un principio superior, pero en desacuerdo sobre que ese principio pueda ser el de la facultad teórica, y en esto coincido con Kant [...]. Yo las subordino al principio de la subjetividad en general. Este camino lo cierra usted enteramente con su *elementar-Philosophie* al tomar ya un principio supremo que yo considero ya subordinado.”

Fichte reivindica la posición de Reinhold frente a las objeciones de Schulze en su *Reseña del Aenesidemo*. Sin embargo, Reinhold mismo parece aceptar las críticas de Schulze¹¹⁰.

Hegel absorbe toda esta discusión y toma parte en ella. Es difícil como hemos dicho en su momento recomponer analíticamente los elementos que entran en su concepción, porque se trata de una refundición de todos ellos de una forma original. Lo que sí nos interesa particularmente afirmar es:

- que en la exposición de las determinaciones de la conciencia Hegel tiene presente las formulaciones de Schulze de los escritos de 1803 y 1805 que hemos citado;
- que Hegel está respondiendo al desafío de Schulze.

Ya en el *Escrito sobre el Escepticismo* se refería así a la posición de Schulze:

Dieser Gegensatz, für sich betrachtet, hat das Verdienst, dass in ihm die Differenz in ihrer höchsten Abstraktion und in ihrer wahrsten Form ausgedrückt ist; das Wesen des Wissens besteht in der Identität des Allgemeinen und Besonderen oder des unter der Form des Denkens und des Seins Gesetzten, und Wissenschaft ist ihrem Inhalte nach eine Verkörperung jener vernünftiger Identität und von ihrer formalen Seite eine beständige Wiederholung derselben; die Nicht-Identität, das Prinzip des gemeinen Bewusstseins und des Gegenteils des Wissens, drückt sich aufs Bestimmteste in jener Form des Gegensatzes aus; ein Teil des Verdienstes wird dieser Form freilich dadurch wieder benommen, dass sie nur als Gegensatz eines denkenden Subjekts gegen ein existierender Objekt begriffen wird. (251)

Esa oposición se funda en el principio de la conciencia y no en el del saber. Pero se le debía ya según Hegel a Kant, y pierde en realidad el mérito que tenía:

Dieser neueste Skeptizismus entbehrt aber auch alles Verdienstes, denselben der Bildung der neueren Zeit nähergebracht zu haben, denn bekanntlich ist es die Kantische Philosophie, welche auf dem

¹¹⁰ como también señala Tous: “Reinhold abandona la filosofía kantiana después de la inútil lucha por defender su Teoría de la Facultad de Representación del acoso del escepticismo de Schulze y atraviesa por un período, si no de eclecticismo declarado, sí de deriva e indecisión” (XXXVII)

eingeschränkten Standpunkt, in welchem sie Idealismus ist, - in ihrer Deduktion der Kategorien zwar diesen Gegensatz aufhebt, aber sonst inkonsequent genug ist, ihn zum höchsten Prinzip der Spekulation zu machen (251)

Sin embargo Kant vuelve a fijar esta oposición en la prueba ontológica y en el juicio reflexionante frente a la naturaleza. Herr Schulze adhiere “*utiliter*” (252), y como muchos kantianos usa para criticar a Kant de los mismos descubrimientos kantianos (252) (acerca de la imposibilidad de pasar de los conceptos a la realidad objetiva a manera de un “puente” conceptual).

Entre aquel Escrito de 1802 y la Introducción a la Fenomenología se encuentra de por medio la nueva exposición de Schulze acerca de las determinaciones de la conciencia de 1805 (*Die Hauptmomente*)

La cuestión ahora se renueva: según Schulze las determinaciones de la conciencia tal como se presentan (en la variante con que él las formula) son la base del escepticismo; según Hegel (en la variante que ahora éste las formula) son la base del idealismo absoluto.

De cualquier modo, y ahora sí volviendo a la expresión “erinnern”, a esta altura hemos mostrado cómo la apelación a estas determinaciones de la conciencia no resultaba extraña para el lector que en aquella época estuviese al tanto del programa del idealismo poskantiano, tal como veremos y nosotros podemos recordar literalmente nuestro examen en el capítulo anterior sobre Schulze.

§10.2. Dieses *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*; oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas *für dasselbe*; und die bestimmte Seite dieses *Beziehens* oder des *Seins* von etwas *für ein Bewußtsein* ist das *Wissen*.

§10.3. Von diesem Sein für ein Anderes unterscheiden wir aber das *Ansichsein*; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als *seiend* auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt *Wahrheit*.

Ésta, en efecto, distingue de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, se relaciona; o, como suele expresarse, es algo para ella misma; y el lado determinado de esta relación o del ser de algo para una conciencia es el saber. Pero, de este ser para otro distinguimos el ser en sí; lo referido al saber es también algo distinto de él y se pone, como lo que es, también fuera de esta relación; el lado de este en sí se llama verdad.

La formulación de Hegel toma la terminología de Schulze y sintetiza tanto el planteo que había presentado en los *Aphorismen* como en el escrito *Die Hauptmomente*. En los *Aphorismen* señalaba:

Aus dem eben Gesagten wird aber schon evident, warum man von dem Verstande, da er lediglich in der Reflexion besteht, behaupten müsse, daß er schlechterdings unvermögend sei, sich jemahls zum Vorstellen eines *Ansich* und *Fürsich* zu erheben, und daßjenige, was er denkt, ohne Bestand und Realität sei. Denn wie ihr eben gesehen habt, und nachher noch deutlicher

erblicken werdet, so bestehen dessen Habseligkeiten aus lauter Relationen, oder aus einem solchen, was allererst und bloß *durch* und *für ein Anderes* Etwas ist, dem also nur ein scheinbares Seyn zukommen kann.

Y líneas más adelante:

„...was der Verstand ins Bewußtseyn bringt, mehr als bloße Negation des An-sich und Für sich-bestehens zu besitzen...“

La formulación de Hegel absorbe también la formulación del otro escrito de Schulze. Así en el § 6:

Jede Erkenntniß, von welcher Art sie auch seyn möge, (sinnlich oder intellectuell), enthält eine doppelte Beziehung, wodurch sie allererst Erkenntniß ist, nämlich auf das *erkennende Subjekt*, und auf das *erkannte Objekt*. In der ersten Beziehung genommen, ist die Erkenntniß von dem erkennenden Subjekte abhängig, und macht eine besondere Modification des Bewusstseys, woraus diesselbe besteht, hinaus. Denn das Objekt, in Relation auf welches und in Übereinstimmung mit welchem die Erkenntniß allererst Erkenntniß von einem Etwas, und keine bloße Einbildung ist, muß immer, es sey nun ein äußeres, oder inneres Objekt, ein von derjenigen Bestimmung des Bewusstseins, die dessen Erkenntnis ist, Verschiedenes und Unabhängiges ausmachen. Bekanntlich wird nun diese Beziehung durch das Urtheil, *eine Erkenntniß sey wahr*, ausgedrückt, unter dem einer Erkenntniß beygelegten Irrthume aber dieses verstanden, daß das object, worauf in Beziehung eine Modifikation des Bewusstseyns allererst die Dignität einer Erkenntniß besitzt, nur in der Einbildungskraft existire.

Todo el planteo del escrito de Schulze da por aceptadas estas distinciones; si no duda de ellas un escéptico, se puede aceptar de Hegel la frase con la que termina el párrafo 10, “und so, wie sie gefaßt worden sind, ist es wohl, daß sie sich darbieten”:

§10.4. Was eigentlich an diesen Bestimmungen sei, geht uns weiter hier nichts an; denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten; und so, wie sie gefaßt worden sind, ist es wohl, daß sie sich darbieten.

Aquí, no nos interesa saber, fuera de lo dicho, lo que sean propiamente estas determinaciones, pues, siendo nuestro objeto el saber tal como se manifiesta, por el momento tomaremos sus determinaciones a la manera como inmediatamente se ofrecen, y no cabe duda de que se ofrecen del modo como las hemos captado.

c) La verdad del saber y el saber de la verdad

§11

§11.1. Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es *an sich* ist.

Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que éste es en sí.

§11.2. Allein in dieser Untersuchung ist es *unser* Gegenstand, es ist *für uns*; und das *Ansich* desselben, welches sich ergäbe, [wäre] so vielmehr sein Sein *für uns*; was wir als sein Wesen behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm.

Sin embargo, en esta investigación el saber es nuestro objeto, es para nosotros; y el en sí de lo que resultara sería más bien su ser para nosotros; lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él.

Todo el párrafo 11 consiste en aceptar totalmente por parte de Hegel la argumentación que Schulze nos presenta en parágrafo 15 del escrito *Die Hauptmomente*.

§ 15

Zum Wissen ist nämlich eine Einsicht davon ERFORDERLICH, daß die OBJEKTIVE GÜLTIGKEIT, die bey einer Erkenntniss statt findet, nichts aus dem erkennenden Subjecte Herrührendes sey. Achtet man nun darauf, daß ohne Selbstbewusstseyn gar keine Erkenntnis möglich ist, und ALLES ERKENNEN NUR DIE DARTSELLUNG DER RELATION EINES DINGES ZUM ERKENNENDEN SUBJECTE ausmacht; so wird auch begreiflich, daß niemand diese Relation bey irgend einer Erkenntniss vernichten könne, um DAHINTER zu kommen, WAS DAS OBJECT DER ERKENNTNISS, GEREINIGT VON ALLEN, ETWA AUS DEM SUBJECTE HERRÜHRENDEN ZUSÄTZEN ZU DEMSELBEN, AUSMACHE. Mit andern Worten: Um auf ein Wissen Ansprüche machen zu können, muss man dieses verstehen, WAS VON DEN ERKANNTEN DINGEN NACH VERNICHTUNG UND VERÄNDERUNG DER NATUR DES ERKENNENDEN SUBJECTS NOCH ÜBRIG BLEIBEN, oder mit dieser Vernichtung und Veränderung aufgehoben werden würde. Erwägt man also, daß das Selbstbewusstseyn zu aller Erkenntniss schlechterdings unentbehrlich ist; so wird auch einleuchtend, daß kein Object nach seiner Unabhängigkeit vom erkennenden Subjecte erkennbar sey.

Como hemos visto en el capítulo correspondiente, el razonamiento

- f) Para el saber es necesaria una suposición (*Einsicht*): que la validez objetiva que se encuentra en un conocimiento no resulta del sujeto cognoscente.
- g) Nótese ahora al respecto, que *sin autoconciencia no es posible ningún conocimiento*, y todo conocer sólo representa sólo la exposición de la relación de una cosa al sujeto cognoscente;
- h) de este modo se vuelve concebible el hecho de que nadie pueda negar esta relación en cualquier conocimiento que sea, a fin de averiguar qué es el

objeto de conocimiento, limpio de todo lo que probablemente sean agregados resultantes del sujeto.

- i) Con otras palabras: para justificar las pretensiones de un saber en cuanto saber, se debe entender qué es queda aún de las cosas conocidas sin la destrucción y el cambio de la naturaleza que efectúa el sujeto cognoscente, o que con esa destrucción y alteración quedaría superado.
- j) Se considera por tanto, que la autoconciencia es imprescindible por antonomasia para todo conocimiento; salta así a la vista, que ningún objeto sea cognoscible en su independencia del sujeto cognoscente.

Sintéticamente expresada la aporía se plantea del siguiente modo. Para conocer necesitamos distinguir el objeto fuera de las determinaciones por parte del sujeto. Pero entonces o bien no reflexionamos sobre la distinción y por tanto no llegamos a un auténtico conocimiento, porque no logramos distinguir entre lo que es para nosotros de lo que es en sí; o bien, si reflexionamos sobre la distinción, al pretender distinguir lo que es en sí ya es para nosotros, con lo cual se niega la posibilidad de la distinción. O planteada la aporía más sintéticamente: para quitar todo lo que agrega el sujeto al objeto se necesita autoconciencia. Pero la autoconciencia es sujeto y por lo tanto también agrega. Schulze concluye del modo que sigue:

§ 16. Wenn sich Erkenntnisse gar nicht getrennt und gereinigt von dem, was ihnen das erkennende Subject aus sich beygefügt haben mag, darstellen lassen, so kann auch keiner einzigen derselben absolute, sondern immer NUR RELATIVE GÜLTIGKEIT beygelegt werden. Und wenn wir uns gleich noch SO STARK GEZWUNGEN FÜHLEN, einer Erkenntnis Beziehung auf für sich bestehende Dinge beyzulegen; so gilt dieser Zwang doch NUR FÜR UNSER SUBJECT, und offenbart nichts darüber, ob das Ding außer seiner Relation zu unserer Erkenntnißart noch etwas, oder nichts sey. Giebt es aber keine absolut oder an sich selbst gültige Erkenntniß, so kann es auch KEINE UNBEDINGT GÜLTIGE GEBEN.

La validez entonces a la que siempre llegamos es relativa. Aún cuando el conocimiento se nos presenta acompañado de un fuerte sentimiento de correspondencia con las cosas subsistentes en sí mismas. Probablemente Schulze evoque a la exposición de Fichte, que distingue las representaciones acompañadas de un fuerte sentimiento de necesidad. La cuestión es que en ningún caso se llega a una validez incondicionada.

Así se vuelve clara la conclusión del párrafo de Hegel, y se documenta una vez más su lectura de la posición de Schulze:

§11.3. Das Wesen oder der Maßstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht notwendig anzuerkennen.

La esencia o la pauta estaría en nosotros, y lo que por medio de ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de recaer por esta comparación, una decisión, no tendría por qué reconocer necesariamente esta pauta.

Pero en el párrafo 12 Hegel toma distancia y desafía a la teoría de Schulze. Para Schulze a esta pauta que deberíamos poseer para evaluar – en sus términos – la validez objetiva del saber, o – en términos también hegelianos – la verdad del saber, el en sí, como es lo sabido independientemente del saber; a esta pauta no podemos acceder. Y éste es el fundamento de la duda, el cual se encuentra expuesto en varias ocasiones del escrito *Die Hauptmomente*, pero en especial en el párrafo 33:

Vermöge des Grundes nämlich, aus welchem die skeptischen Zweifel an der Möglichkeit eines eigentlichen Wissens herrühren, kann keine einzige Erkenntniß für erhaben über diese Zweifel angesehen werden. Denn dieser Grund besteht ja darin, daß unser Bewußtseyn der einzige Bürge ist, den wir für die Richtigkeit unsers Fürwahrhaltens aufzustellen im Stande sind, dieses Bewußtseyn aber uns schlechterdings nicht darüber belehren kann, was ohne Beziehung auf siene Art, etwas zu erkennen, zur objectiven natur des Erkannten gehörig ist. Mithin muß auch sogar auf alle Einsicht davon Verzicht gethan werden, daß irgend eine unserer natur angemessene Erkenntniß mehr oder weniger frey von jedem aus dem erkennenden Subjecte herrührenden Zusatze sey, als wie die andere. Keine kann folglich als Prüfstein der Wahrheit der andern gebraucht werden, und die intellectuelle Erkenntnißart nicht etwa die objective Gültigkeit der sinnlichen bestimmen. Allerdings hält es aber bey manchem , was sich uns unter dem Charakter der Erkenntnisse darstellt, schwer, die objective Gültigkeit desselben völlig dahin gestellt seyn zu lassen. Allein solche Fälle sind auch der Probiestein der ächt skeptischen Denkart (...)

Que „daß unser Bewußtseyn der einzige Bürge ist, den wir für die Richtigkeit unsers Fürwahrhaltens aufzustellen im Stande sind“, es un principio con el cual Hegel está de acuerdo, como hemos visto. Pero no está de acuerdo con la afirmación „Keine kann folglich als Prüfstein der Wahrheit der andern gebraucht werden, und die intellectuelle Erkenntnißart nicht etwa die objective Gültigkeit der sinnlichen bestimmen.“

d) La inmanencia de la pauta

El parrafo 12 vuelve a exponer las determinaciones de la conciencia pero aquí en función de:

- 1) mostrar que hay una pauta (“Maßstab” en Hegel, “Prüfstein der Wahrheit” en Schulze);
- 2) esa pauta se encuentra dentro de la conciencia
- 3) la exposición fenomenológica no pretende por tanto juzgar el saber que se manifiesta desde fuera, imponiendo una pauta externa;

- 4) por tanto tampoco cae en las paradojas expuestas por Schulze relativas a la autoconciencia

§12

§12.1. Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung.

§12.2. Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche soeben gemacht worden ist, fällt in es.

§12.3. Es ist in ihm eines *für ein* Anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmtheit des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm dies Andere nicht nur *für es*, sondern auch außer dieser Beziehung oder *an sich*; das Moment der Wahrheit.

§12.4. An dem also, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das *Ansich* oder das *Wahre* erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen wir das *Wissen* den *Begriff*, das *Wesen* oder das *Wahre* aber das Seiende oder den *Gegenstand*, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht.

§12.5. Nennen wir aber das *Wesen* oder das *Ansich des Gegenstandes* den *Begriff* und verstehen dagegen unter dem *Gegenstande* ihn als *Gegenstand*, nämlich wie er *für ein Anderes* ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht.

§12.6. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, *Begriff* und *Gegenstand*, *Für-ein-Anderes-* und *An-sich-selbst- Sein*, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen und hiermit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten.

Pero la naturaleza del objeto que investigamos rebasa esta separación o esta apariencia de separación y de presuposición.

La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella.

Hay en ella un para otro, o bien tiene en ella, en general, la determinabilidad del momento del saber; y, al mismo tiempo, este otro no es solamente para ella, sino que es también fuera de esta relación, es en sí; el momento de la verdad.

Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el en sí o lo verdadero tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber. Pues bien, si llamamos saber el concepto y a la esencia o a lo verdadero lo que es o el objeto, el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto.

En cambio, si llamamos concepto a la esencia o al en sí del objeto y entendemos por objeto, por el contrario, lo que él es como objeto, es decir, lo que es para otro, el examen, entonces, consistirá en ver si el objeto corresponde a su concepto.

No es difícil ver que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el con-

cepto y el objeto, el ser para otro y el ser en sí mismo, caen de por sí dentro del saber que investigamos, razón por la cual no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación nuestros pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lograremos considerar la cosa tal y como es en y para sí misma.

e) La inmanencia de la prueba

Si el párrafo 12 tenía como objetivo mostrar que la pauta se encuentra en la conciencia misma y que no se cae por tanto en las aporías que Schulze expone en el §15 de su escrito, la primera parte del párrafo 13 apunta a mostrar que esa posible objeción de su escrito tampoco es aplicable en lo que respecta a la *dinámica* de la prueba. La exposición por tercera vez de las determinaciones de la conciencia las realiza Hegel aquí en función de este nuevo objetivo:

§13

§13.1. Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt.

§13.2. Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon.

§13.3. Indem beide *für dasselbe* sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird *für dasselbe*, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht.

§13.4. Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu sein, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinterkommen zu können, wie er *nicht für dasselbe*, sondern wie er *an sich* ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können.

Pero nuestra intervención no resulta superflua solamente en el sentido de que el concepto y el objeto, la pauta y aquello a que ha de aplicarse, están presentes en la conciencia misma, sino que nos vemos también relevados del esfuerzo de la comparación entre ambos y del examen en sentido estricto, de tal modo que, al examinarse a sí misma la conciencia, lo único que nos queda también aquí es limitarnos a ver.

En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello.

Y en cuanto que ambas son para ella misma, ella misma es su comparación; es para ella misma si su saber del objeto corresponde o no a éste.

Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver cómo es, no para ella, sino en sí, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo.

El “zwar” que Roces traduce a mi modo de ver correctamente como “es cierto”, significa que Hegel está admitiendo lo que ya señala Schulze en el párrafo 15 de su escrito que ponemos aquí como referencia fundamental:

...alles Erkennen nur die Darsellung der Relation eines Dinges zum erkennenden Subjecte ausmacht; so wird auch begreiflich, daß niemand diese Relation bey irgend einer Erkenntniss vernichten könne, um dahinter zu kommen, was das Object der Erkenntniss, gereinigt von allen, etwa aus dem Subjecte herrührenden Zusätzen zu demselben, ausmache.

Pero essta imposibilidad del „dahinter zukommen“ la toma Hegel justamente en favor de su propia posición: la pauta se encuentra en la misma conciencia y ella misma efectúa la comparación:

§13.5. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß *ihm* etwas das *Ansich*, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes *für* das Bewußtsein ist.

§13.6. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung.

Pero precisamente por ello, porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el en sí y otro momento, en cambio, el saber o ser del objeto para la conciencia.

Y sobre esta distinción, tal y como se presenta, se basa el examen.

A partir de aquí se da un fenómeno, que aparece primero como un incidente: la no correspondencia. Hemos hablado al principio de este capítulo cómo sucede. Lo que deja perplejo al lector es que en esta exposición teórica, que ya no es- como bien señala Hegel más arriba de carácter meramente general, esta falta de correspondencia surge en forma contingente, lo que no parece acorde con el planteo de Hegel. Pero es posteriormente que se va a mostrar el motivo y la necesidad de esta falta de correspondencia. Desde la meta consumada, retrospectivamente se justificará. Por ahora contamos con que la no correspondencia sucede. Así se dan las reformulaciones de las que hemos hablado más arriba:

§13.7. Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an.

Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber.

Éste es como hemos visto el momento clave:

§13.8. Es wird hiermit dem Bewußtsein, daß dasjenige, was ihm vorher das *Ansich* war, nicht an sich ist oder daß es nur *für es* an sich war.

Y así, la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el en sí no es en sí o que solamente era en sí para ella.

§13.9. Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes.

Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien la pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de éste.

f) El concepto de experiencia

Aquí viene entonces la nueva concepción de la experiencia que presenta Hegel

§14

§14.1. Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.

Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia.

Hegel es consciente de la novedad de su concepción e inmediatamente se concentra sobre aquel aspecto más desconcertante frente a la concepción habitual de la experiencia:

§14.2. Es ist in dieser Beziehung an dem soeben erwähnten Verlaufe ein Moment noch näher herauszuheben, wodurch sich über die wissenschaftliche Seite der folgenden Darstellung ein neues Licht verbreiten wird.

En esta relación, hay que resaltar con mayor precisión en el proceso más arriba señalado un momento por medio del cual se derramará nueva luz sobre el lado científico de la exposición que ha de seguir.

“...die wissenschaftliche Seite...” significa el carácter lógico necesario de esta dinámica experiencial. Este aspecto científico ya encuentra su raíz en la disposición de la conciencia: en cierta doble significación (*Zweideutigkeit*) que presenta el lado del en sí:

§14.3. Das Bewußtsein weiß *etwas*, dieser Gegenstand ist das Wesen oder das *Ansich*; er ist aber auch für das Bewußtsein das *Ansich*; damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein.

§14.4. Wir sehen, daß das Bewußtsein jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste *Ansich*, den zweiten das *Für-es-Sein dieses Ansich*.

§14.5. Der letztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewußtseins in sich selbst zu sein, ein Vorstellen nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten.

§14.6. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert sich ihm dabei der erste Gegenstand; er hört auf, das *Ansich* zu sein, und wird ihm zu einem solchen, der nur *für es* das *Ansich* ist; somit aber ist dann dies: *das Für-es-Sein dieses Ansich*, das Wahre, das heißt aber, dies ist das *Wesen* oder sein *Gegenstand*.

§14.7. Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.

La conciencia sabe algo, y este objeto es la esencia o el en sí; pero éste es también el en sí para la conciencia, con lo que aparece la ambigüedad de este algo verdadero.

Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno es el primer en sí, otro el ser para ella de este en sí.

El segundo sólo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero.

Pero, como más arriba hemos puesto de relieve, el primer objeto cambia, deja de ser el en sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es en sí solamente para ella, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el ser para ella de este en sí y, por tanto, que esto es la esencia o su objeto.

Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él.

El nuevo objeto preserva algo del anterior, es la experiencia hecha sobre él, como podemos ver en el pasaje de la figura de la certeza sensible a la de la percepción.

g) La lectura científica del “nuevo objeto”

Sin embargo, en vistas a lo que Schuzle solicitaría acerca de “was seinem Bewußtseyn der Erfahrung zum Grunde soll” (*Die Hauptmomente*, §25) y que con razón el lector también seguramente se haya preguntado, queda aclarar un momento de esta dinámica:

§15

§15.1. An dieser Darstellung des Verlaufs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt.

§15.2. Der Übergang nämlich vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben zu dem anderen Gegenstande, *an dem* man sagt, daß die Erfahrung gemacht worden sei, wurde so angegeben, daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das *Für-das-Bewußtsein* des ersten Ansich, der zweite Gegenstand selbst werden soll.

§15.3. Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs *an einem anderen* Gegenstande machen, den wir zufälligerweise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist, in uns falle.

En esta exposición del curso de la experiencia hay un momento por el que ésta no parece coincidir con lo que se suele entender por experiencia.

En efecto, la transición del primer objeto y del saber de éste al otro objeto, aquel sobre el que se dice que se ha hecho la experiencia, se entiende de tal modo que el saber del primer objeto o el ser para la conciencia del primer en sí debe llegar a ser el segundo objeto.

Pues bien, ordinariamente parece, por el contrario, como si la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto se hiciese en otro objeto con el que nos encontramos de un modo contingente y puramente externo, de tal manera que, en general, se dé en nosotros solamente la pura aprehensión de lo que es en y para sí.

La aclaración de este paso (Übergang) se impone por diversos motivos. Uno de ellos es que párrafos antes Hegel había señalado que el escepticismo depende del surgimiento contingente de una nueva posición; la exposición que presenta Hegel no. La segunda es que la misma noción habitual de experiencia, “was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt“, al menos para la conciencia natural, considera que el nuevo objeto surge contingentemente; esto es naturalmente. Y en este sentido Hegel está arriesgando a proponer una noción que se basa en las determinaciones de la conciencia que “recordamos” y que “no hay duda que se presentan de ese modo” con un elemento que no se presenta intuitivamente. Tampoco pretende oponerse a lo que se entiende por experiencia, sino que su teoría se presenta como una comprensión más profunda de ella.

§15.4. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewußtseins* selbst.

Pero, en aquel punto de vista señalado, el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una inversión de la conciencia misma.

Este paso consiste en que lo que la conciencia considera encontrar en forma contingente como un nuevo objeto y que coincide con el hecho de constatar que el saber que se tenía no era verdadero. Este nuevo en sí, es decir este nuevo objeto que ahora se presenta como en sí, como independiente de nuestra teorización, y sobre todo independiente de la teorización del saber anterior, es producto

de una reelaboración teórica. El escepticismo que cree devolver a la conciencia natural a su estado precisamente natural, no hace sino destruir una figura, pero para pasar a algo que deja su huella en el saber de la conciencia. Una vez que la conciencia descubre que el en sí era en sí para ella, nos encontramos con el momento escéptico; una vez que esta conciencia ha descubierto que no logra encontrar un en sí que no sea para sí, llega a la desesperación, la consumación del escepticismo. Pero un nuevo objeto surge. Pero este se objeto se encuentra determinado por la teoría que la conciencia está dejando de lado. El en sí para a ser en sí para sí; el para sí pasa a ser en sí, en esto consiste la inversión. La elevación a proceso científico se logra porque la consideración fenomenológica descubre un tránsito lógico allí donde la conciencia consideraba que era un tránsito contingente, es decir: muestra que hay no sólo lo primero, el pasaje del en sí al en sí para ella (al fin y al cabo para sí a secas), sino que el para sí, la teoría pasa a constituir por medio de una reelaboración – negación determinada – el nuevo objeto, el nuevo en sí. Se produce por ello en realidad una inversión (Umkehrung) y no una vuelta a la posición natural como hemos visto que pretende Schulze. La mirada fenomenológica no agrega nada; nuevamente se preocupa Hegel por la posible objeción de Schuzle. Es sólo un modo de considerar lo que está presente para la conciencia; y que la concienica, sea por angustia, sea por su misma finitud, sea por el aparente celo por la verdad, puede llegar a detenerse.

§15.5. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten.

§15.6. Es ist aber dies in der Tat auch derselbe Umstand, von welchem oben schon in Ansehung des Verhältnisses dieser Darstellung zum Skeptizismus die Rede war, daß nämlich das jedesmalige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhaften Wissen ergibt, nicht in ein leeres Nichts zusammenlaufen dürfe, sondern notwendig als Nichts *desjenigen, dessen Resultat* es ist, aufgefaßt werden müsse; ein Resultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat.

§15.7. Dies bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt und das *Ansich* zu einem *Für-das- Bewußtsein-Sein des Ansich* wird, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist als der vorhergehenden.

§15.8. Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit leitet.

§15.9. Nur diese Notwendigkeit selbst oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht.

§15.10. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des *Ansich* oder *Fürunsseins*, welches nicht für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der *Inhalt* aber dessen, was uns entsteht, ist *für es*, und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen; *für es* ist dies Entstandene nur als Gegenstand, *für uns* zugleich als Bewegung und Werden.

Éste modo de considerar la cosa lo añadimos nosotros y gracias a él se eleva la serie de las experiencias de la conciencia a proceso científico, aunque este modo de considerar no es para la conciencia a que nos referimos.

Nos encontramos aquí, en realidad, con la misma circunstancia de que más arriba hablábamos, al referirnos a la relación de esta exposición con el escepticismo, o sea la de que todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe confluír en una nada vacía, sino que debe ser aprehendido necesariamente como la nada de aquello cuyo resultado es, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero.

Lo cual se presenta aquí del modo siguiente: cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el en sí deviene un ser del en sí para la conciencia, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes.

Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia.

Y es sólo esta necesidad misma o el nacimiento del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas.

Se produce, así, en su movimiento, un momento del ser en sí o ser para nosotros, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el contenido de lo que nace ante nosotros es para ella, y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; para ella, eso que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que para nosotros es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir.

Claro está que aquí Hegel presenta una teoría que no debe caer en la “beispiellose Naivität” que Schulze le atribuía a la posición del Escrito sobre el Escepticismo. Para ello deberá constatarse el pasaje de cada figura. Pero aunque semejante constatación escape al alcance del presente trabajo, hemos establecido aquí su significado general. La *Introducción a la Fenomenología* presenta la respuesta de Hegel desde el idealismo absoluto a las objeciones del escepticismo, que continuarán a lo largo de la obra.

VI. Motivo del título original

§16

§16.1 Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft* und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*.

Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la experiencia de la conciencia.

La consideración científica, antes que un tipo de consideración especial, junto a otros saberes, consiste en seguir la necesidad lógica intrínseca a la evolución teórica de la conciencia; es decir, respecta la necesidad inmanente que se presenta en el saber que se manifiesta. Tenemos así uno de los títulos originales de la obra: “Ciencia de la experiencia de la conciencia”

§17

§17.1. Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System desselben oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewußtsein sind oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen *Gestalten des Bewußtseins* sind.

§17.2. Indem es zu seiner wahren Existenz sich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt; und endlich, indem es selbst dies sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.

La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu; de tal modo que los momentos de la verdad se presenten bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos, puros, sino tal y como son para la conciencia o como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo son figuras de la conciencia.

Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo.

En este itinerario ocurrirán dos modificaciones recurrentes y fundamentales, hasta llegar a la meta. Habrá una modificación de la concepción del en sí, que aparece por ahora como algo extraño a ella; y habrá una modificación de la concepción de sí misma como saber, hasta llegar al saber absoluto, título del último capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*. Pero antes conviene reforzar un aspecto de nuestra interpretación que si se limitase a al texto de la Introducción podría recibir sus objeciones. Conviene hacer referencia por ello, al menos brevemente, a algunos pasajes de la figura de la certeza sensible.

VII. Más allá de la Introducción

He intentado demostrar las tesis expuestas al principio de este trabajo y en ese sentido considero que la labor se encuentra realizada.

Sin embargo, como sucede en estas investigaciones, se abren nuevas preguntas y perspectivas. De ellas, quiero mencionar algunas en especial.

1. Hacia la certeza sensible

La figura de la *Certeza Sensible* también afecta a la posición de Schulze criticada ya en el Escrito sobre el escepticismo de 1802. De esta figura hacemos referencia breve a lo más relevante para nuestra tesis:

Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nicht anders, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nicht anders als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewußtsein geht deswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort, und macht die Erfahrung darüber; aber vergißt es nur ebenso immer wieder, und fängt die Bewegung von vorne an. Es ist daher zu verwundern, wenn gegen diese Erfahrung, als allgemeine Erfahrung, auch als philosophische Behauptung, und gar als Resultat des Skeptizismus aufgestellt wird, die Realität oder das Sein von äußern Dingen als diesen, oder sinnlichen, habe absolute Wahrheit für das Bewußtsein; eine solche Behauptung weiß zugleich nicht, was sie spricht, weiß nicht, daß sie das Gegenteil von dem sagt, was sie sagen will.

Es claro que la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia. La conciencia natural llega, por ello, siempre, por sí misma, a este resultado, lo que en ella es lo verdadero y hace la experiencia de ello; pero en seguida vuelve a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio. Es, pues, sorprendente que, frente a esta experiencia, se presente como experiencia universal y también como afirmación filosófica y hasta como resultado del escepticismo, el que la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto *estos* o cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia. Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir.

La conciencia natural puede comenzar otra figura como frente a un en sí que considera natural (esto es, un en sí aún no para sí) porque olvida (vergißt) el resultado y comienza desde el principio. El escepticismo que consagra los *estos* como verdades absolutas para la conciencia es el de Schulze y en general lo que Hegel denominaba en 1802 el “nuevo” escepticismo. La *Fenomenología* no agrega otro paso de forma extraña: más recuerda el resultado. En la figura de la Certeza sensible queda recuperada para Hegel el Escrito del Escepticismo de 1802. Lo que no significa que no haya aprendido de la polémica. Al “esto” que es el objeto de la certeza sensible le caben finalmente aporías semejantes a la que el mismo Schulze le señalaba al absoluto en Schelling:

Die, welche solche Behauptung aufstellen, sagen aber, gemäß vorhergehenden Bemerkungen, auch selbst unmittelbar das Gegenteil dessen, was sie meinen; eine Erscheinung, die vielleicht am fähigsten ist, zum Nachdenken über die Natur der sinnlichen Gewißheit zu bringen. Sie sprechen von dem Dasein äußerer Gegenstände, welche noch genauer, als wirkliche, absolut einzelne, ganz persönliche, individuelle Dinge, deren jedes seines absolutgleichen nicht mehr hat, bestimmt werden können; dies Dasein habe absolute Gewißheit und Wahrheit. Sie meinen diese Stück Papier, worauf ich dies schreibe, oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meinen, sagen wollten, und sie wollten sagen, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen, angehört, *unerreichbar* ist. Unter dem wirklichen Versuche, es zu sagen, würde es daher vermodern; die seine Beschreibung angefangen, könnten sie nicht vollenden (...) daher, was das Unaussprechliche genannt wird, nichts anderes ist, als das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte.

Sin embargo, también quienes formulan semejante afirmación [Behauptung] “el que la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto *estos* o cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia.”] dicen, con arreglo a las anteriores observaciones, directamente lo contrario de lo que suponen, y este fenómeno es tal vez es que mejor se presta a llevarnos a reflexionar acerca de la naturaleza de la certeza sensible. Hablan de la existencia de los objetos *externos*, que cabe determinar todavía con mayor precisión como cosas *reales*, absolutamente *singulares*, *totalmente personales e individuales*, cada una de las cuales no tiene ya su igual absoluto, y dicen que esa existencia posee certeza y verdad absolutas. *Suponen* este trozo de papel que escribo, o mejor dicho he escrito, *esto*; pero no dicen lo que suponen. Si realmente quisieran *decir* [*sagen*] este trozo de papel que suponen y esto es lo que quieren decir, esto es imposible, ya que el esto sensible supuesto es *inasequible* al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí. Por tanto, bajo el intento real de decirlo se desintegraría; quienes comenzaran a describirlo no podrían acabar su descripción, (...) por tanto, lo que se llama lo inexpresable no es sino lo no verdadero, lo no racional, lo simplemente supuesto.

Hegel le dirige así a Schulze la crítica que éste dirigía en los *Aphorismen* a la filosofía de Jena, donde señalaba lo siguiente:

Freilich können wir nicht erwarten, das, was die Vernunft vom Unendlichen und Endliche weiß, für alle unserer Leser vollkommen klar mitgeteilt zu haben. Denn es hält allerdings schwer, die hohe und heilbringende Weisheit, welche aus dem reinen intellectuellen Gefühle stammt, in einer Sprache vorzutragen, die, da sie nach den bornierten Erkenntnissen des Verstandes und der Sinne gebildet worden ist, nur diese auszudrücken taugt, und der Vernunftseinsicht unterliegt. Wer inzwischen der obigen Anweisung gemäß, sich selbst im Absoluten gefunden hat, der wird unsere Darstellung des Verhältnisses des Absoluten zur Welt vollkommen verstehen, und sogleich einsehen, daß sie Wahrheit sey.

No podemos deternos aquí a examinar en qué medida Hegel tiene presente a Schulze en esta posición, en qué medida no entra también en ella el en ese entonces famoso Sr. Krug. Pero sí es notable, y como dice más arriba el mismo Hegel “verwundern”, que las mismas críticas que Schulze le dirigía al Absoluto de Schelling y a la intuición intelectual, se puedan aplicar al “esto” de la certeza sensible. Es notable y es genial también por parte de Hegel. Estas aporías tienen como vemos otra consecuencia más: la afasia (que para Hegel resulta provisoria para esta figura)

2. El destino del escepticismo en la *Fenomenología*

Como ya anuncia en la introducción, la conciencia natural se encontrará en su paso con el escepticismo como figura. Esto sucede en el apartado “B. Freiheit des Selbstbewußtseyns; Stoizismus, Skeptizismus, und das unglückliche Bewußtseyn”.

Estos párrafos nos presentan lo siguiente:

- Hegel retoma aquí algunas de sus ideas expresadas en el Escrito de 1802;
- Expone al escepticismo de acuerdo a su propia interpretación, como veremos en su explicación en términos de crítica a lo determinado;
- Lo expone también en términos del modelo de la Fenomenología, esto es, del dualismo que lleva implícito
- Y aprovecha para una vez más dirigir sus críticas a Schulze, esta vez ya no como un “nuevo” escéptico sino en lo que Schulze tiene de común con la corriente escéptica en general.

Tal como he sostenido al explicar mi tesis en general como en particular la Introducción a la Fenomenología, el escepticismo no es una posición más, sino que constituye un momento de la dinámica de la conciencia o del saber que se manifiesta. En esta figura se revela a la autoconciencia ese momento. Así señala Hegel:

El escepticismo pone de manifiesto el *movimiento dialéctico* que son la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; y pone de manifiesto, asimismo, la inesencialidad de lo que es válido en la relación entre señorío y servidumbre y de lo que vale como algo determinado para el pensamiento abstracto mismo.

El escepticismo como crítica a lo determinado como tal es propio de la interpretación de Hegel del escrito de 1802 y que vuelve a retomar en la *Ciencia de la Lógica*.

Aquella relación entraña al mismo tiempo un determinado modo en el que se dan también preceptos morales como mandamientos del señorío...

El escepticismo considera al estoicismo como una posición dogmática cuya moral se fundamenta en mandamientos del señorío. Aquí encontramos uno de las ideas de Hegel donde pone principal acento la interpretación de Kojève. La interpretación de Hegel va de acuerdo aquí no sólo con autorizadas interpretaciones de la historia de la filosofía antigua sino también con una de las preocupaciones fundamentales de los escépticos de todos los tiempos, incluyendo a Schulze, como hemos visto.

Como hemos sostenido, aquí Hegel señala que en toda figura está presente el momento de la dinámica de la conciencia en el que se apoya el escepticismo

Lo *dialéctico*, como movimiento negativo, tal y como es de un modo inmediato, empieza revelándose a la conciencia como algo a lo que está entregada y que no es por medio de ella misma.

En el escepticismo se vuelve conciencia de ese momento e iniciativa libre. Lo que habíamos visto en la *Introducción a la Fenomenología* que sucedía a la conciencia - como resultado no deseado y no comprendido en su necesidad (“sin que sepa cómo”) sino como un acontecimiento fortuito -, que el en sí se volvía en sí para ella, aquí es un resultado buscado:

Por el contrario, como *escepticismo*, dicho movimiento es un momento de la autoconciencia, a quien no *acaece* que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que, en la certeza de su libertad, hace que desaparezca ante ella este otro mismo que se presenta como real; no sólo lo objetivo en cuanto tal, sino su propia actitud ante ello, en la que lo objetivo vale y se hace valer en cuanto tal y, por tanto, así su *percepción* como su consolidación de lo que está en peligro de perder, la *sofistería* y lo *verdadero determinado y fijado por medio de ella*; a través de esta negación autoconciente, la autoconciencia *adquiere para sí misma la certeza de su libertad*, hace surgir la experiencia de ella y la eleva de este modo a *verdad*.

Es el escepticismo que en la negación de la posibilidad de un acceso al en sí (“este otro mismo que se presenta como real”) es aceptada como momento esencial de la libertad; es justamente su liberación de toda pretensión sometidora del dogmatismo.

Lo que desaparece es lo determinado o la diferencia que, del modo que sea y de dondequiera que venga, se establece como una diferencia firme e inmutable.

Esta es la interpretación que Hegel hace del escepticismo y más precisamente del “antiguo” escepticismo. En realidad lo que los escépticos atacan es la pretensión de predicar por medio de “es”. Según los escépticos no tenemos fundamentos para predicar con la cópula “es” porque no podemos decir cómo son las cosas. Al predicar por medio de “es”, *también* estamos determinando al sujeto del que predicamos algo. Hegel toma la posición escéptica entendiendo que lo que ellos criticaban era la pretensión de decir que las cosas son de este modo en lugar de este otro. Ellos mostraban que puede argumentarse que algo es de un modo determinado como del modo determinado contrario. Por eso suspendían el juicio y sostenían que conviene hablar en términos de “parecer”. Hegel pone el acento en cambio en la crítica a la determinación, aquí bajo la expresión “diferencia firme e inmutable”. Así entendemos lo que sigue:

Semejante diferencia no tiene en sí nada de permanente y tiene necesariamente que desaparecer ante el pensamiento, ya que lo que se diferencia consiste cabalmente en no ser en sí mismo, sino en tener su esencialidad sola-

mente en otro; el pensamiento, en cambio, es la penetración en esta naturaleza de lo diferente, es la esencia negativa como simple.

Por tanto, la autoconciencia escéptica experimenta en las mutaciones de todo cuanto trata de consolidarse para ella su propia libertad como una libertad que ella misma se ha dado y mantenido; la autoconciencia escéptica es para sí esta ataraxia de pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y *verdadera certeza de sí misma*.

Esta es también la libertad de carácter que Hegel valorizaba del escepticismo en el escrito de 1802; aunque aquí lleva a distintas consecuencias, que aquí vienen:

Esta certeza no brota de algo ajeno que haga derrumbarse en sí misma su múltiple desarrollo, como un resultado que tuviera tras sí su devenir; sino que la conciencia misma es la *inquietud dialéctica absoluta*, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias coinciden y cuya igualdad se disuelve también de nuevo, ya que es ella misma la determinabilidad con respecto a lo desigual.

Esta ataraxia es el continuo aplicarse del método de la equipolencia. Aquí viene una de las críticas fundamentales y novedosas al escepticismo. En realidad Hegel le devuelve a Schulze lo que él criticaba a la exposición del idealismo en *Die Hauptmomente*. Allí Schulze sostenía, como hemos visto, que los defensores del idealismo absoluto, en especial su “inventor” (Erfinder) debía tener una especie de doble conciencia: la del hombre común y la del filósofo; para pensar con una conciencia no podía pensar con la otra y viceversa.

Quien cae en la doble conciencia es el escepticismo:

Pero precisamente por ello, esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez. Y dicha conciencia *es esto para sí misma*, pues ella misma mantiene esta confusión en movimiento. Por eso confiesa que es esto, que es una conciencia totalmente contingente y singular, una conciencia que es empírica, que se orienta hacia lo que no tiene para ella ninguna realidad, que obedece a lo que no es para ella esencia alguna, que hace y convierte en realidad lo que no tiene para ella ninguna verdad. Pero, del mismo modo que se hace valer así como una vida singular y contingente, que es, de hecho, vida animal, y autoconciencia perdida, se convierte al mismo tiempo, por el contrario, en autoconciencia universal e igual a sí misma, ya que es la negatividad de todo lo singular y de toda diferencia. De esta igualdad consigo misma o más bien en ella misma recae de nuevo en aquel estado contingente y en aquella confusión, pues precisamente esta negatividad en movimiento sólo tiene que ver con lo singular y se ocupa solamente de lo contingente.

La “confesión” hace claramente referencia a Schulze, que sostiene que la posición del escepticismo, en el escrito *Die Hauptmomente*, no es una tesis sobre

el conocimiento o sobre las cosas sino una confesión de una imposibilidad de constatación. El recaer de nuevo consiste en la dinámica sostenida por Schulze de retorno a la naturaleza: el escepticismo según él nos devolvería a la condición de la conciencia natural frente a las cosas. Ya hemos hablado en el comentario sobre la Introducción de la posición de Hegel. Toda la crítica fundamental de Hegel aquí es mostrar que el escepticismo juega con una doble conciencia. Y entre líneas se encuentra otra posición de Hegel: la teoría de una posición no es sólo lo que afirma ella misma de sí misma; sino lo que da a entender también en su postura práctica. Aquí vemos cómo por un lado el escepticismo niega el conocimiento de las cosas, etc, (“contenido no esencial”) cuando afirma su autoconciencia y por otro lado en la posición de la conciencia natural, a la que pretende volver una vez diluidas las posiciones dogmáticas, afirma un conocimiento de hecho de las cosas, de las reglas morales, etc.

Esta conciencia es, por tanto, ese *desatino* inconciente que consiste en pasar a cada paso de un extremo a otro, del extremo de la conciencia igual a sí misma al de la conciencia fortuita, confusa y engendrador de confusión, y viceversa. Ella misma no logra aglutinar estos dos pensamientos de ella misma; *de una parte*, reconoce su libertad como elevación por encima de toda la confusión y el carácter contingente del ser allí y, *de otra parte*, confiesa ser, a su vez, un retorno a lo *no esencial* y a un dar vueltas en torno a ello. Hace desaparecer en su pensamiento el contenido no esencial, pero es por ello mismo la conciencia de algo inesencial; proclama la *desaparición* absoluta, pero esta *proclamación es*, y esta conciencia es la desaparición proclamada; proclama la nulidad del ver, el oír, etc. y ella misma ve, oye, etc.; proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta. Su acción y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo misma.

La proclamación de la que habla Hegel es la clásica autocontradicción que se le objeta al escepticismo, que podríamos formular aquí brevemente como “no podemos conocer (“proclamación”), pero sí podemos conocer que no podemos conocer (“esta proclamación es”).

Aquí viene la crítica no tanto al método de los tropos (que de algún modo Hegel lo usa) sino a su objetivo y espíritu:

Si se le indica la *igualdad*, ella indica la *desigualdad*; y cuando se le pone delante esta *desigualdad*, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la *igualdad*; su charla es, en realidad, una disputa entre muchachos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B y B si aquél dice A y que, contradiciéndose cada uno de ellos *consigo mismo*, se dan la satisfacción de permanecer en *contradicción el uno con el otro*.

La crítica de Hegel es notable en especial en lo que toca al corazón de la posición escéptica. Según su interpretación del método de los tropos, también aquí hay una duplicación de la conciencia. Los tropos permiten elaborar objeciones

que en verdad no son sostenidas por una conciencia determinada, pero que se presentan como si las sostuviese otra conciencia determinada. La conciencia termina en la internalización de un diálogo ficticio entre dos conciencias que no llegan a ninguna resolución. Esto es en realidad la equipolencia; es este ir y venir que se dice ataraxia, pero que en realidad, como dice más arriba, es la “inquietud dialéctica absoluta”.

Hegel atribuye al escepticismo consecuencias histórico-genéticas graves en cuanto a la formación de nuestro pensamiento. Al escepticismo le debemos el origen de la conciencia desdichada.

En el escepticismo, la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una *nueva figura*, que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo. La carencia de pensamiento del escepticismo acerca de sí mismo tiene necesariamente que desaparecer, ya que es en realidad *una sola* conciencia que lleva en sí estos dos modos. Esta nueva figura es, de este modo, una figura tal, que es *para sí* la conciencia duplicada de sí como conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas – y que es así la conciencia de su propia contradicción. En el estoicismo, la autoconciencia es la simple libertad de sí misma; en el escepticismo, esta libertad se realiza, destruye el otro lado del determinado ser allí, pero más bien *se* duplica y es ahora algo doble. De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aún no su unidad, y la *conciencia desventurada* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.

3. El escepticismo en las *Lecciones de Historia de la Filosofía*

La breve referencia que hago aquí al contenido de las *Lecciones* se basa en la versión de Michelet. Un examen adecuado de la exposición que del escepticismo hace Hegel en sus lecciones debería seguir las de acuerdo a la nueva edición de las *Gesammelte Werke*. En ellas se reconstruyen las lecciones teniendo en cuenta su evolución a lo largo de la enseñanza de Hegel en la Universidad de Berlín. Incluso se podría investigar el hecho de que Michelet, en su reconstrucción de las lecciones, dice tener a disposición unos manuscritos fragmentarios de Hegel sobre Historia de la Filosofía que se remiten a la época de Jena. Lamentablemente esos manuscritos no se conservan; serían muy útiles para determinar su relación con la época de la redacción de la *Fenomenología* y serían relevantes para el trabajo de esta tesis. Aquí entonces me remito brevemente al contenido de la versión de Michelet.

En esta versión, Hegel parece retomar la distinción entre viejo y nuevo escepticismo del escrito de 1802 junto a las referencias al escepticismo en la dialéctica conceptual que presenta su Ciencia de la Lógica. Es decir no hay referencias a la teoría de la conciencia.

Hegel denomina aquí al escepticismo, “*el más temible adversario de la filosofía*” [LHF II 421]. Según Sexto Empírico, el modo general del escepticismo era

una fuerza consistente en oponerse de algún modo a lo sentido y a lo pensado (...) en poner de relieve que algo tiene tanto valor y tanta validez como lo opuesto a ello, siendo, por tanto, indiferente para la convicción y la no convicción; se llega por este camino al retraimiento en el asentimiento (εποχή), que nos hace abstenernos de elegir y definir y, como consecuencia de ello, a la libertad de todos los movimientos del ánimo. El principio del escepticismo reside, pues, en la tesis de que a cada fundamento se contrapone otro fundamento igual [Lecciones de historia de la filosofía, Tomo II, en adelante LHF II, p. 433]

En relación a la dialéctica conceptual que presenta la *Ciencia de la Lógica*, Hegel sostiene acerca del escepticismo lo siguiente:

a) Dada una afirmación determinada, esta postura no consiste, entonces, en negarla oponiendo lo contrario. Consiste en mostrar que hay tantas razones para sostener la afirmación como tantas para sostener la negación. Es obvio cómo, al menos formalmente, el escepticismo coincide con la segunda fase de la dialéctica, la de contradicción.

b) Este método escéptico tomó forma no como sistema sino como ciertos modos generales de contraposición llamados “tropos”. A Hegel le interesa especialmente la distinción entre los tropos antiguos (o pirrónicos) y los tropos posteriores (de Agripa). Los primeros se orientan exclusivamente contra lo sensible. Se trata de tropos primitivos, que apuntan más bien contra las certezas de la conciencia corriente. Los segundos, en cambio, se dirigen contra *las formas del pensamiento, las categorías científicas, el ser pensado de lo sensible y su determinación por medio de los conceptos* [LHF II, 436]. El interés se debe a que mientras los primeros son reconocidos por la filosofía moderna, los segundos no. Son éstos, sin embargo, los que ponen en cuestión a toda forma de filosofía reflexiva; pues como veíamos antes ésta postura cuestiona las categorías que pretenden objetividad “real” pero no las categorías que pretenden objetividad subjetiva. El escepticismo pone en cuestión tanto el ser sensible como el ser pensado. Lo mismo hace Hegel.

c) Pero también distingue Hegel entre escepticismo antiguo y moderno. Este último no sale de lo siguiente “*Esto lo considero yo mi verdad; mi sensación; mi corazón son lo último y lo decisivo para mí*” [LHF II 423]. Se trata en este caso de un mero relativismo subjetivo, que, según una magnífica expresión de Hegel, *no hay manera de sacar a este sujeto de lo que es a la par su soberbia y su humildad*. [LHF II 423]

En cambio, el antiguo pone de manifiesto el carácter vacilante e inseguro de todo lo finito y determinado, posición mantenida por Hegel. No se trata de un subjetivismo. Esto nos conduce a otra reflexión.

d) “No podemos conocer las cosas en sí, sino sólo nuestras impresiones”: no es esta la tesis del escepticismo. Para éste, por el contrario, el ser **es** apariencia: *todo el ser es simple apariencia, y lo es por la cosa misma, no por algo distinto postulado como verdadero* [LHF II 435]. Pero en sentido estricto esta expresión es incorrecta, pues el verbo es insostenible dado lo que dice la frase. Directamente los escépticos sustituyen la predicación “ser” por “aparecer” o “parecer”; aspiran, por tanto *a que en lo que dicen no se les pueda poner de manifiesto el predicado de un ser y así, en una tesis, por ejemplo, ponen siempre, en vez de ser, aparecer* [LHF II 430]. Y esto no es ya un subjetivismo; se trata en efecto de una postura con implicaciones ontológicas. Si cada cosa “aparece”, entonces es mutable, no tiene un ser fijo y estable, postura convergente con la hegeliana.

e) Se comprende así cómo Hegel extrae, su noción de “dogmatismo” de lo que los escépticos entendían bajo ese término. En continuidad lo afirmado en el *Prefacio de la Fenomenología*, el dogmatismo, *“tal como los escépticos lo describen muy acertadamente, consiste en afirmar como la verdad algo determinado, por ejemplo, el Yo o el ser, el pensamiento o lo sensible”* [LHF II 451]; y afirmado no como momento de un proceso sino como lo absoluto en sí. No ve la dialéctica que lo determinado encierra dentro.

f) Retomando (a), para Hegel el escepticismo no es una mera presentación arbitraria de objeciones a cualquier afirmación que pretenda constituir un conocimiento. Su carácter científico, si bien no toma conciencia acabada de ello, reside en su método: esto es, en poner de manifiesto las contradicciones inevitables que encierra cada determinación de origen sensible como intelectual. Cada vez que predicamos que algo es algo, podemos descubrir como necesariamente la afirmación contraria también es verdadera.

¿Cuál es el defecto que en estas *Lecciones* Hegel le encuentra a esta postura? El escepticismo se queda en la contradicción; no entrevé la posibilidad de una superación y así renuncia al conocimiento. Esto se debe al supuesto del que parten: que la verdad se presenta necesariamente bajo la una o la otra forma y es una de dos cosas: o un concepto determinado o un ser determinado [LHF II 434]

En lo que respecta a la dialéctica de los conceptos, Hegel también soluciona el problema del escepticismo absorbiéndolo. Su filosofía lo acepta en su seno, como dialéctica de todo lo determinado:

Lo dialéctico, tomado por el entendimiento como algo separado de por sí, especialmente cuando se hace patente en los conceptos científicos, constituye el escepticismo... [ENC 183]

Es aquí oportuna una última aclaración. Si bien Hegel utiliza la palabra “dialéctica” para designar su método, en sentido estricto, la dialéctica coincide con la segunda fase del método, el cual en la totalidad de sus momentos se denomina “especulativo”: ENC 183, § 81: “El momento dialéctico es el propio superar de tales determinaciones finitas y su pasar a sus opuestas.”

Una vez más se demuestra cómo el esquema tesis-antítesis-síntesis es inadecuado para explicar la dialéctica hegeliana. En este caso, dicho esquema presentaría al escepticismo como mera antítesis a una afirmación dada, y no como lo que hemos mostrado que es.

4. El destino del concepto de experiencia en la *Fenomenología*

A. Las tres formulaciones del concepto de experiencia

En la *Fenomenología* encontramos tres formulaciones explícitas del concepto de experiencia: una en la *Introducción*, otra en el *Prólogo* y una breve en el capítulo *El saber absoluto*. Ninguna de las tres formulaciones constituye una definición al modo clásico, no se presentan como una definición bien delimitada, sino que están escritas como al pasar, dentro de la fluidez del transcurso de la exposición. La observación no es novedosa, pues en la obra de Hegel sucede lo mismo con casi todos los términos fundamentales.

Hemos visto la formulación de la *Introducción*.

Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia. [...] La conciencia sabe *algo*, y este objeto es la esencia o el en sí; pero éste es también el *en sí* para la conciencia, con lo que aparece la ambigüedad de este algo verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: no es el primer *en sí*, otro el *ser para ella de este en sí*. El segundo sólo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero. Pero, como más arriba hemos puesto de relieve, el primer objeto cambia, deja de ser el en sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es en sí solamente *para ella*, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el *ser para ella de este en sí* y, por tanto, que esto es la *esencia* o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él. [*Fen.* 58-59]

La formulación del Prefacio, como veremos, está expresada no ya en términos epistemológicos sino *ontológicos*: lo que parecía suceder como dinámica interna de la conciencia, tiene su razón de ser no en sí misma sino que es el reflejo, en la conciencia, de la dinámica efectiva que sigue el Espíritu en la realización de sí:

En cambio, el espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir *él mismo un otro*, es decir, *objeto de su sí mismo* y superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia. (*Fen.* 26)

En el capítulo final de la *Fenomenología*, “El Saber Absoluto”, encontramos una formulación “intermedia” entre las otras dos, y por eso hablamos de ella en tercer lugar. Sin embargo este carácter intermedio no está dado por encontrarse a mitad de camino, sino porque asigna, tanto al elemento epistemológico como al ontológico, funciones esenciales en la dinámica que describe la *Fenomenología*. Ni la dinámica del saber ofrece en forma exclusiva los motivos de la dinámica que trata de captar, como objeto de su estudio, la *Fenomenología*, ni tampoco queda relegada al rol de un mero epifenómeno conciente de un itinerario puramente ontológico. El “momento” de la autoconciencia ocupa un lugar más efectivo en el itinerario de la autoconstitución histórica del Espíritu que lo que expone el Prólogo. Veamos:

Debe decirse, por esta razón, que nada es *sabido* que no esté en la experiencia o, como también se expresa esto, que no sea presente como *verdad sentida*, como lo eterno *interiormente revelado*, como lo sagrado en que se *cree*, o de cualquier modo como se diga. Pues la experiencia consiste precisamente en que el contenido – que es el espíritu – sea *en sí*, sustancia y, por tanto, *objeto* de la *conciencia*. Pero esta sustancia que es el espíritu es su *devenir* hacia lo que él *en sí* es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad, el *espíritu*. Es en sí el movimiento que es el conocer – la transformación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la conciencia en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto asimismo superado o en el *concepto*. (*Fen.* 469)

La formulación de la *Introducción* no hace referencia al Espíritu. Las dos formulaciones que le siguen sí hacen referencia, pero no hay entre ellas una sucesión clara de evolución, sino que parecen presentarse como alternativas. En efecto, lo que no queda del todo claro es qué lugar ocupa la autoconciencia y el saber en la dinámica efectiva del espíritu. ¿Se trata la autoconciencia de una función meramente constataadora o bien tiene su momento propio de influencia en la constitución ontológica del sujeto y la realidad - términos en principio opuestos - y en la marcha efectiva del espíritu en la realización de sí? La respuesta de acuerdo a la primera opción le corresponde al Prólogo, mientras que la segunda concordaría con la formulación “B”. La diferencia de la concepción presente en El Saber Absoluto se hace más evidente al elucidar la formulación de la cita reciente con las dos nociones de historia que se proponen un poco más adelante en ese mismo capítulo:

El movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real* (*Fen* 469)

... la *historia* el devenir que *sabe*, el devenir que se mediatiza a sí mismo – el espíritu enajenado en el tiempo. (*Fen* 472)

El dilema entre la formulación del capítulo final y el del *Prólogo* no se resuelve adecuadamente por el carácter jerárquico de una parte o la otra en el texto. Es difícil decidirlo así: el *Prólogo* es en realidad una introducción no concatenada lógicamente con el resto del libro, y la cima de la *Fenomenología* parece ser el

capítulo final. Pero por otra parte el Prólogo fue redactado meses después del capítulo final y podría considerarse como la noción más madura que Hegel proporciona de la idea que él mismo tiene del libro. Todo parecería indicar que en el volver a pensar el concepto de experiencia - que ofrece como tres hitos del itinerario de su reflexión en estas tres formulaciones - Hegel profundiza cada vez más lo que quiere decir y va cambiando la noción.

La comparación entre las tres definiciones muestra como hemos visto una evolución entre ellas. Se trata de determinar, una vez establecidas claramente las similitudes y las diferencias, el tipo de evolución y sus motivos. Mi posición al respecto es que hay una evolución en torno al concepto de experiencia en la *Fenomenología del Espíritu* y esta evolución consiste en el pasaje de una exposición del concepto de experiencia en términos epistemológicos y de la teoría de la conciencia a una exposición en términos ontológicos. Esa evolución se corresponde con los cambios del título: de “*Ciencia de la Experiencia de la Conciencia*” a “*Fenomenología del Espíritu*”. Pero que haya evolución no significa que la consideración ontológica no se encuentre en Hegel desde el principio de la obra, pues como vimos ya en la *Introducción* señala:

§8.2. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner früheren Station ist Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinausgetrieben, und dies Hinausgerissen werden ist sein Tod.

La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior. Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por un otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte.

Para caracterizar esta evolución me detengo en el examen de la formulación de experiencia en el *Prólogo*.

B) El concepto de experiencia en el *Prólogo* de la *Fenomenología del Espíritu*

La formulación del *Prólogo* es cronológicamente posterior a las otras dos y constituye una evolución con respecto a la formulación de la *Introducción*, como intentaré mostrar en lo que sigue. La relación con la formulación del último capítulo es – dicho por ahora a título de hipótesis – más estrecha aún. Entre estas dos últimas, me parece más fácil comenzar por el *Prólogo*, no sólo porque con él presenta Hegel el libro, sino porque además expone el concepto de modo “narrativo”:

Das hier Gesagte drückt zwar den Begriff aus, kann aber für nicht mehr als für eine antizipierte Versicherung gelten. Ihre Wahrheit liegt nicht in dieser zum Teil erzählenden Exposition (párr. 57)

Por lo demás, Hegel se preocupa aquí, como en la mayoría de sus prólogos, de presentar la obra a sus contemporáneos, en la conciencia tanto de las necesidades como de las resistencias que puede encontrar y los motivos de éstas. Dice el anuncio editorial:

In der Vorrede erklärt sich der Verfasser über das, was ihm Bedürfniß der Philosophie auf ihrem jetzigen Standpuncte zu seyn scheint; ferner über die Anmaßung und den Unfug der philosophischen Formeln, der gegenwärtig die Philosophie herabwürdigt, und über das, worauf es überhaupt bey ihr und ihrem Studium ankommt.¹¹¹

Otros motivos confirmarán más adelante esta conveniencia. Dejo entonces la formulación del concepto de experiencia en “El Saber absoluto” para el capítulo siguiente de este trabajo de doctorado.

Quizás este “salto” de la *Introducción* al *Prólogo* tenga sus costos. Dicho pasaje da lugar a una serie de problemas arquitectónicos difíciles de eludir, los cuales se ordenan en dos direcciones:

- a) A lo largo de la redacción de la *Fenomenología* hay una modificación con respecto a la estructura del proyecto original. Esto es algo que se acepta en la mayor parte de la bibliografía principal. La gran cuestión es si Hegel mantiene la idea inicial o ésta sufre variaciones sustanciales. Al respecto, es especialmente significativo el cambio del título de la obra, de “*Ciencia de la experiencia de la conciencia*”, donde el concepto de experiencia es central, a “*Ciencia de la Fenomenología del Espíritu*”¹¹².
- b) Surgen también cuestiones sobre la relación de la obra con la *Ciencia de la Lógica* anunciada en el *Prólogo*; ciencia que ya presenta sus esbozos en los años previos a la redacción de la *Fenomenología*. El concepto de experiencia constituiría el carácter distintivo de esta última con respecto a la *Ciencia de la Lógica*.

Sin embargo considero – y espero mostrarlo – que no sólo es posible avanzar del examen del concepto de experiencia en la *Introducción* al *Prólogo* de la *Fenomenología* sin la necesidad de una previa elucidación de los problemas arquitectónicos. Por el contrario: la investigación de la evolución del concepto en la obra arrojará luz sobre ellos. Aún cuando esta contribución no pretende ser exhaustiva para la elucidación de esos problemas.

a) Tesis interpretativa.

¹¹¹ Edición Suhrkamp p. 593

¹¹² En rigor se trata del cambio del título intermedio (Zwischentitel) que se encuentra después del *Prólogo*: se cambia “Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins” por “Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes”. Lamentablemente este título intermedio no figura en la edición Suhrkamp, aún cuando lo admiten en la nota de redacción hacia el final, mientras que sí figura el título intermedio en la edición Meiner. La traducción castellana de Wenceslao Roces mantiene el título intermedio original: “Ciencia de la experiencia de la conciencia”, p.49. En cambio la carátula de la obra presenta a ésta como “Sistema de la ciencia. Primera parte, la Fenomenología del Espíritu” [System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes]

La formulación del concepto de “experiencia” presente en el *Prólogo* se encuentra en continuidad de concepción con la expuesta en la *Introducción* y resulta ser su base ontológica. Nos encontramos ahora con una ontología de la experiencia.

b) Definición de Hegel

Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht und hiermit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt wie auch Eigentum des Bewußtseins ist. (párrafo 36)¹¹³

c) Elementos del concepto de experiencia

1. nuevamente “genannt wird”: la expresión no aclara si es una lectura del concepto habitual o una convención que Hegel establece. De acuerdo a lo visto en la *Introducción*, podemos entenderlo en ambos modos.
2. aquí también es la experiencia es presentada como un movimiento; este movimiento presenta dos etapas;
 - a. en la primeralo inmediato, lo no experimentado, esto es, lo abstracto
ya pertenezca
 - i. al ser sensible
 - ii. o a lo simple solamente pensadose extraña.

Estas nociones resultan aquí más bien especies de tautologías que ulteriores aclaraciones. En especial decir “lo no experimentado”. Es obvio que antes de la experiencia lo que se da es no experimentado. Pero el acento, a mi modo de ver, está puesto en el extrañamiento, palabra nueva con respecto a la *Introducción*. No importa aquí el sentido en que es inmediato, es decir, si se trata de algún pensamiento o bien de una representación de un objeto externo; lo importante es que de este modo es abstracto, todavía no extrañado, y que por lo tanto ambas cosas, desde el punto de vista de este extrañamiento, dan lo mismo. Es significativo que este punto de partida sea tan inclusivo; en especial con respecto a lo “simple solamente pensado”. En la noción habitual de experiencia se entiende como punto de partida sólo al ser sensible. Pero también podemos encontrar usos del término que comprendan lo pensado. Más adelante profundizaremos esta observación¹¹⁴. Que se extraña significa tanto por la etimología [entfremden] como por el con-

¹¹³ Edición de Surkhamp: página 38. Edición Meiner: pág. 28.

¹¹⁴ Se distingue generalmente entre experiencia interna y externa. Por ejemplo Kant, Prolegómenos §1. Pero no necesariamente corresponde a la distinción que realiza aquí Hegel.

texto, “que se hace otro”, se enajena. Explícitamente lo dice Hegel en el párr.26: „Das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein“.

3. Luego vuelve de este extrañamiento.

4. Es solamente así como es expuesto (lo que es al principio inmediato, etc.) en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia.

Que se vuelva patrimonio [*Eigentum*], en lugar de quedarse en meras nociones, significa que afecta al ser de la conciencia.

Explicitados mejor los elementos, cabe fundamentalmente ver de qué se trata este extrañamiento y este retorno en los que desarrolla el movimiento llamado “experiencia”.

d) Contexto de la definición.

El contexto más inmediato lo constituyen los párrafos del 35 al 38. En ellos la preocupación de Hegel es particularmente la de exponer en qué consiste lo distintivo de la *Fenomenología* y por qué ella es la primera parte de la ciencia.

Eine solche Darstellung macht ferner den *ersten* Teil der Wissenschaft darum aus, weil das Dasein des Geistes als Erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist. Das *Element des unmittelbaren Daseins* ist daher die Bestimmtheit, wodurch sich dieser Teil der Wissenschaft von den anderen unterscheidet. - Die Angabe dieses Unterschiedes führt zur Erörterung einiger fester Gedanken, die hierbei vorzukommen pflegen. (párr. 35)

Aquí se refiere a la inmediatez propia del ser allí [Dasein], del Espíritu en su traducción “existencial”¹¹⁵: la conciencia, según aclara el párrafo 36. Mientras éste es el elemento típico en que se mueve la *Fenomenología*, el elemento correspondiente a la filosofía especulativa es, en cambio, el elemento del saber:

Hiermit beschließt sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens.(párr. 37)

Con los renglones que se encuentran entre estas dos citas, explicará Hegel el carácter propio de la *Fenomenología* tomando como centro el concepto de experiencia.

e) Desarrollo

Intento mostrar en este desarrollo tanto el carácter ontológico aludido como la continuidad con la concepción de la *Introducción*.

Das unmittelbare Dasein des Geistes, das *Bewußtsein*, hat die zwei Momente des Wissens und der dem Wissen negativen¹¹⁶ Gegenständlichkeit. Indem in

¹¹⁵ El término no constituye una alusión a la filosofía existencialista, sino un modo de hablar del *Dasein*.

¹¹⁶ Ver exactamente si “negativa” tiene aquí un significado especial.

diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseins auf. (párr. 36)

Se retoma entonces la distinción en la estructura de la conciencia realizada en la *Introducción*. El sujeto motor es aquí el espíritu “sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt”; lo es la conciencia en cuanto “unmittelbare Dasein des Geistes”. El espíritu se desarrolla inevitablemente en términos de esta oposición, en la medida en que lo hace “in diesem Elemente”; es un *factum*, es decir, no hay una explicación ulterior del esquema de oposición, sino que es sencillamente el modo propio de moverse. Lo que sí tiene explicación ulterior es por qué el espíritu se extraña. La respuesta se encuentra en el párrafo 26:

“Das *reine* Selbsterkennen¹¹⁷ im absoluten Anderssein, dieser Äther *als solcher*, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen *im allgemeinen*. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem *Elemente* befinde. Aber dieses Element erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens. Es ist die reine Geistigkeit als das *Allgemeine*, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat; - dies Einfache, wie es als solches *Existenz* hat, ist der Boden, der Denken, der nur im Geist ist. Weil dieses Element, diese Unmittelbarkeit des Geistes das Substantielle überhaupt des Geistes ist, ist sie die *verklärte Wesenheit*, die Reflexion, die selbst einfach, die Unmittelbarkeit als solche für sich ist, das *Sein*, das die Reflexion in sich selbst ist. Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben“

Este movimiento se desarrolla justamente, como lo dice la cita anterior, para autoconocerse. Las dos cosas están unidas, acción y búsqueda de autoconocimiento. Entonces esta búsqueda no es meramente intelectual sino también práctica. Para conocerse se mueve en forma de extrañamiento. La dinámica del conocerse del espíritu no es la introspección. Aquí acción y conocimiento están estrechamente ligados como modo y objetivo.

Continuando con el análisis del párrafo 36, Hegel da ahora la explicación del antiguo título intermedio, que como nombre de la ciencia específica se mantiene en el texto, aunque no como título:

Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewußtsein macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist.

Como en la *Introducción*, Hegel expresa nuevamente la cuestión en términos de “hacer” una experiencia¹¹⁸ (dentro del lenguaje habitual corresponde a un uso determinado del término). De acuerdo a lo expuesto, lo que subyace al objeto

¹¹⁷ Recuerdo que en las citas los subrayados en itálica son de Hegel y en versalita son míos (M.S.)

¹¹⁸ „Der Übergang nämlich vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben zu dem anderen Gegenstande, *an dem* man sagt, daß die Erfahrung GEMACHT worden sei,...“ (párr. 15 Introd)

del que habla la *Introducción*, y su correspondiente dinámica, es la sustancia. En la ciencia de la experiencia, la sustancia es considerada desde una determinada perspectiva: como objeto (comprendido su movimiento propio) de la conciencia.

Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbsts. (párr. 36)

Esta afirmación es muy importante desde tres diversos puntos de vista. Hegel plantea en forma recurrente este principio a lo largo de su obra¹¹⁹.

- a) En primer lugar, la conciencia no conoce ni concibe sino lo que se halla en su experiencia. Aquí convergen, al menos, tanto Aristóteles como Kant, evidentemente desde sus distintas perspectivas. Ambos sostienen que el conocimiento comienza por la experiencia.
- b) En segundo lugar, significa que el espíritu “acepta” pasar por este camino y no tener uno alternativo. La *Fenomenología* no es un “optional”, tal como luego confirmará en la Ciencia de la Lógica.¹²⁰
- c) El tercer punto de vista es menos evidente, pero no menos importante, y se refiere al carácter pedagógico de la *Fenomenología*. Pocos párrafos antes, Hegel estaba hablando acerca de una tarea,

Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen (párr. 28)

Dado que la conciencia aprehende sólo lo que se da en su experiencia, el camino hacia la verdad debe pasar necesariamente por ésta; no puede imponerse como algo externo. Es lo que Hegel plantea también en el párrafo 26 del *Prólogo* y en el 4 de la *Introducción*:

Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige. Sein Recht gründet sich auf seine absolute Selbständigkeit, die es in jeder Gestalt seines Wissens zu besitzen weiß; denn in jeder - sei sie von der Wissenschaft anerkannt oder nicht, und der

¹¹⁹ Veremos luego que está presente en el capítulo sobre el Saber absoluto. También en la Enciclopedia: “Nihil ist in intellectus quid non fuerit in sensu”. Al tratarse de un filósofo “idealista”, una afirmación semejante nos suscitará la pregunta acerca del sentido en que adhiere a semejante afirmación. Hegel se encargará inmediatamente de aclarar que también es verdad que “Nihil ist in sensu quid non fuerit in intellectus”.

¹²⁰ Señala asimismo en la *Ciencia de la Lógica*: “In der *Phänomenologie des Geistes* habe ich das Bewußtsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des *Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte* durch und hat den *Begriff der Wissenschaft* zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, daß er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sie daselbst erhalten hat; UND ER IST KEINER ANDEREN RECHTFERTIGUNG FÄHIG ALS NUR DIESER HERVORBRINGUNG DESSELBEN DURCH DAS BEWUßTSEIN, DEM SICH SEINE EIGENEN GESTALTEN ALLE IN DENSELBen ALS IN DIE WAHRHEIT AUFLÖSEN. (*Wissenschaft der Logik* I, Einleitung, s.42)

Inhalt sei welcher er wolle - ist es die absolute Form, d. h. es ist die *unmittelbare Gewißheit* seiner selbst und, wenn dieser Ausdruck vorgezogen würde, damit unbedingtes *Sein*.¹²¹ (párr. 26)

Ya en la *Introducción* afirmaba:

Die Wissenschaft muß sich aber von diesem Scheine befreien, und sie kann dies nur dadurch, daß sie sich gegen ihn wendet. Denn sie kann ein Wissen, welches nicht wahrhaft ist, weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verwerfen und versichern, daß sie eine ganz andere Erkenntnis und jenes Wissen für sie gar nichts ist, noch sich auf die Ahnung eines besseren in ihm selbst berufen. Durch jene *Versicherung* erklärte sie ihr *Sein* für ihre Kraft, aber das unwahre Wissen beruft sich ebenso darauf, daß *es ist*, und *versichert*, daß ihm die Wissenschaft nichts ist; *ein* trockenes Versichern gilt aber gerade soviel als ein anderes. Noch weniger kann sie sich auf die bessere Ahnung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden und in ihm selbst die Hinweisung auf sie sei; denn einesteils beriefe Sie sich ebenso wieder auf ein Sein, andernteils aber auf sich als auf die Weise, wie sie im nicht wahrhaften Erkennen ist, d. h. auf eine schlechte Weise ihres Seins und auf ihre Erscheinung vielmehr als darauf, wie sie an und für sich ist. Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden (76, 4 de la *Introducción*).¹²²

Volvemos entonces al párrafo 36. El carácter ontológico del movimiento arriba aludido es confirmado en la afirmación siguiente:

Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich* ein *Anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden und dieses Anderssein aufzuheben.

Aquí están expuestas nuevamente las dos etapas aludidas en la definición pero en términos ontológicos, y al espíritu se lo identifica con este movimiento:

¹²¹ El resto del párrafo es asimismo significativo para el punto en cuestión; por problemas de extensión continuo en este pie de página: Wenn der Standpunkt des Bewußtseins, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen, der Wissenschaft als das *Andere* - das, worin es sich bei sich selbst weiß, vielmehr als der Verlust des Geistes - gilt, so ist ihm dagegen das Element der Wissenschaft eine jenseitige Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt. Jeder von diesen beiden Teilen scheint für den anderen das Verkehrte der Wahrheit zu sein. Daß das natürliche Bewußtsein sich der Wissenschaft unmittelbar anvertraut, ist ein Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang, diese ungewohnte Stellung anzunehmen und sich in ihr zu bewegen, ist eine so unvorbereitete als unnötig scheinende Gewalt, die ihm angemutet wird, sich anzutun. - Die Wissenschaft sei an ihr selbst, was sie will; im Verhältnisse zum unmittelbaren Selbstbewußtsein stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen dieses dar; oder weil dasselbe in der Gewißheit seiner selbst das Prinzip seiner Wirklichkeit hat, trägt sie, indem es für sich außer ihr ist, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum solches Element mit ihr zu vereinigen oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr selbst angehört. Als solcher Wirklichkeit entbehrend ist sie nur der Inhalt als das *Ansich*, der *Zweck*, der erst noch ein *Inneres*, nicht als Geist, nur erst geistige Substanz ist. Dies *Ansich* hat sich zu äußern und *für sich* selbst zu werden; dies heißt nichts anderes als: dasselbe hat das Selbstbewußtsein als eins mit sich zu setzen.

(par 27) Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt* oder des *Wissens* ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt.

¹²² Cfr también Lessing y Schiller: la noción de la historia como educación del hombre.

este hacerse otro, es decir, objeto de sí mismo y su superación. Es ahora cuando viene la definición de experiencia ya expuesta más arriba:

Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht und hiermit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt wie auch Eigentum des Bewußtseins ist.

¿Cómo se realiza concretamente este hacerse otro? Conviene responder especialmente con los primeros capítulos de la *Fenomenología*, como luego veremos, porque allí Hegel mismo muestra esa concreción.

Pero ya podemos afirmar lo siguiente: para Hegel el carácter común a toda concepción “habitual” de la experiencia, sea del hombre común, sea de la filosofía, implica como parte de su dinámica la oposición entre saber y objeto. El tema de la oposición ya es sabido, me interesa subrayar “toda”.

El párrafo 37 expone la situación tal como queda una vez efectuado el extrañamiento¹²³:

Die Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das *Negative* überhaupt.

Y en esta desigualdad consiste lo Negativo. Hay que entender mejor por qué define así lo Negativo y por qué no le pone directamente “desigualdad” o algo parecido. Luego intentaremos profundizar en el motivo.

Es kann als der *Mangel* beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das *Leere* als das Bewegende begriffen, indem sie das Bewegende zwar als das *Negative*, aber dieses noch nicht als das Selbst erfaßten. (párr. 37)

La carencia, la insuficiencia de cada uno de los lados hace buscar al otro; eso genera el movimiento. Esta es la razón del movimiento; una especie de deseo. Pero Hegel está preocupado ahora por acentuar otro aspecto:

- Wenn nun dies Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, so ist es ebenso sehr die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst. (párr.37)

Aquí se reafirma el carácter ontológico de la dinámica de la experiencia. La distinción entre el yo y el objeto – podemos entenderla como la distinción entre el saber y el objeto – es una “partición” (usando el lenguaje cibernético de

¹²³ La situación es análoga a la planteada por la *Introducción* en el párr. 13 “Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen“. Aquí era la desigualdad la que se planteaba como un *factum*. Este *factum* sería en realidad sólo para la conciencia, es decir, es un hecho sin ulterior explicación epistemológica: pero sí ontológica tal como es expuesto en el *Prólogo*.

hoy cuando se refiere a la partición del disco duro) de la sustancia en su interior. Análogamente al “hacerse otro”, deberemos ver en forma más precisa en qué consiste esta partición.

Was außer ihr [la sustancia] vorzugehen, eine Tätigkeit gegen sie zu sein scheint, ist ihr eigenes Tun, und sie zeigt sich wesentlich Subjekt zu sein. (párr. 37)

Y se confirma lo de la acción señalado más arriba. Y se confirma lo afirmado ya en la *Introducción* En la dinámica de la experiencia, la conciencia cree que el nuevo objeto surge desde lo externo. Era el nosotros el que captaba la necesidad de ese movimiento y la inmanencia del origen del nuevo objeto:

Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriff *an einem anderen* Gegenstande machen, den wir zufälligerweise und äußerlich etwa finden, so dass überhaupt nur das reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist, ins uns falle.“ (párr.15 *Introducción*)

Ahora en el *Prólogo* encontramos la exposición del mismo proceso pero en términos ontológicos. Lo contingente, lo aparentemente otro, es el sí mismo que se pone por medio de su propia acción como objeto de sí. Esta es una de las ideas fundamentales de Hegel. El itinerario completo llevará a la siguiente conclusión:

Indem sie dies vollkommen gezeigt, hat der Geist sein Dasein seinem Wesen gleichgemacht; er ist sich Gegenstand, wie er ist, und das abstrakte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wissens und der Wahrheit ist überwunden. Das Sein ist absolut vermittelt; - es ist substantieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigentum des Ichs, selbstisch oder der Begriff ist. Hiermit beschließt sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich nun die Momente des Geistes in der *Form der Einfachheit* aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seins und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisiert, ist die Logik oder *spekulative Philosophie*. (párr. 37) ¹²⁴

Más adelante veremos cómo interpretar las implicaciones del hecho de que la experiencia sea no sólo un proceso gnoseológico, sino a la vez constitutivo de la sustancia.

En el párrafo siguiente - fundamental para el problema del pasaje del título original al definitivo de la obra - el significado de “Erscheinung” no tiene enton-

¹²⁴ Cfr. párr. 17 de la *Introducción*. También confrontar con la aseveración de la Lógica que expone las cosas tal como lo eran “antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito”.

ces el sentido de mera apariencia; es manifestación, se trata de este extrañamiento que es constitutivo.

Weil nun jenes System der Erfahrung des Geistes nur die *Erscheinung* desselben befaßt, so scheint der Fortgang von ihm zur Wissenschaft des *Wahren*, das in der *Gestalt des Wahren* ist, bloß negativ zu sein, und man könnte mit dem Negativen als dem *Falschen* verschont bleiben wollen und verlangen, ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu sich mit dem Falschen abgeben? - Wovon schon oben die Rede war, daß sogleich mit der Wissenschaft sollte angefangen werden, darauf ist hier nach der Seite zu antworten, welche Beschaffenheit es mit dem Negativen als *Falschem* überhaupt hat. Die Vorstellungen hierüber hindern vornehmlich den Eingang zur Wahrheit. Dies wird Veranlassung geben, vom mathematischen Erkennen zu sprechen, welches das unphilosophische Wissen als das Ideal ansieht, das zu erreichen die Philosophie streben müßte, bisher aber vergeblich gestrebt habe. (párr. 38)

Aquí ya se habla de “experiencia del Espíritu”, no de la conciencia, pero en términos de “sistema” de la experiencia. La *Fenomenología* como título pone el acento sobre lo ontológico; a diferencia del título original, “*Ciencia de la experiencia de la conciencia*” que lo coloca sobre lo epistemológico. Teniendo en cuenta que en el título hay un cambio efectivo por parte del mismo Hegel, la evolución en la concepción de la obra iría entonces de un acento en la gnoseología a un acento en la ontología de lo gnoseológico. Esto no implica necesariamente un cambio de concepción, porque bien puede tratarse de un cambio de acento que constituye la evolución misma. Para profundizar estas consideraciones, veamos todavía con más precisión la dinámica del movimiento expuesto. Esta dinámica implica un modo particular de entender lo verdadero y lo falso como sus momentos propios, tal como comenzaba a exponerlo la cita reciente.

f) Lo verdadero y lo falso.

Sin necesidad de sostener aquí que Hegel tenga un concepto “correspondentista” de la verdad – aún cuando pueda ser éste el caso –, sí se puede afirmar que en estos pasajes, Hegel plantea el problema en términos de correspondencia. En la *Fenomenología* no sólo el concepto de Verdad adquiere un significado ontológico. También lo verdadero y lo falso, adjetivos de índole epistemológica¹²⁵, pasan a ser momentos ontológicos. Hegel comienza por la crítica de las representaciones habituales.

Das *Wahre* und *Falsche* gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigene Wesen gelten, deren eines drüben, das andere hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isoliert und fest steht. Dagegen muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann. Noch *gibt* es ein

¹²⁵ Teniendo en cuenta lo visto en la Introducción, llevaría Hegel a una profunda modificación de lo que se entiende por epistemológico y ontológico.

Falsches, sowenig es ein Böses gibt. So schlimm zwar als der Teufel ist das Böse und Falsche nicht, denn als dieser sind sie sogar zum besonderen *Subjekte* gemacht; als Falsches und Böses sind sie nur *Allgemeine*, haben aber doch eigene Wesenheit gegeneinander. – (párr.39)

Aquí viene la cuestión central:

Das Falsche (denn nur von ihm ist hier die Rede) wäre das Andere, das Negative der Substanz, die als Inhalt des Wissens das Wahre ist.

Sin duda está expresado en forma enigmática, porque contiene tres niveles lógicos en la misma proposición. Podemos aclararlo como sigue.

Falso es, según la concepción habitual:

- a. lo que la para conciencia es verdadero, es decir: piensa que la sustancia es tal como dice su saber,
- b. pero en realidad su saber corresponde a lo que, de acuerdo a la concepción habitual de lo verdadero y lo falso, la sustancia no es,
- c. y si la conciencia pudiese saber esto (b) – y luego, tal como vimos en la *Introducción*, se dará cuenta - aceptaría en principio, según su concepción de lo falso y lo verdadero, que está en el error.

Ahora viene la aclaración desde la correcta comprensión del fenómeno:

Aber die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, teils als Unterscheidung und Bestimmung des Inhalts, teils als ein *einfaches* Unterscheiden, d. h. als Selbst und Wissen überhaupt.

Aquello a que se refiere lo falso, es decir, lo negativo de la sustancia, lo que la sustancia parece no ser, es en realidad parte de la sustancia¹²⁶. Si estos “desciframientos” que proporciono ayudan, lo que resta del párrafo es más sencillo de entender:

Man kann wohl falsch wissen. Es wird etwas falsch gewußt, heißt, das Wissen ist in Ungleichheit mit seiner Substanz. Allein eben diese Ungleichheit ist das Unterscheiden überhaupt, das wesentliche Moment ist. Es wird aus dieser Unterscheidung wohl ihre Gleichheit, und diese gewordene Gleichheit ist die Wahrheit.

Sin embargo es importante notar que lo decisivo no es tanto la exposición de la concepción de la verdad, y de lo verdadero y lo falso en términos ontológicos; ya habían hablado otros filósofos en estos términos. La novedad está en la exposición del concepto de experiencia en términos ontológicos. Pero el acento de Hegel cae sobre todo en la inmanencia. La misma traducción de lo negativo en

¹²⁶ Aquí limita lo falso a lo negativo de la sustancia; es decir, lo falso que está en una determinada relación lógica. Puede que no se refiera necesariamente a todo falso, por ej. lo falso “arbitrario”.

términos de desigualdad lo señala, que más arriba llamaba la atención. La experiencia es tal dentro del Espíritu, y es el reflejo, en la conciencia, de la autoconstitución del espíritu.

Aún cuando el uso recién expuesto que hace del término “Verdad” es general, como lo señala en la cita que sigue con los ejemplos (sujeto y objeto, etc), podemos considerar aplicable la reflexión que hace al respecto Hegel, a la Verdad dentro de la dinámica expuesta de la experiencia en la *Introducción*. Después de hecha la experiencia, hay una nueva verdad, que contiene lo anterior, aunque de otro modo.

Aber sie ist nicht so Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal so, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, sondern die Ungleichheit ist als das Negative, als das Selbst im Wahren als solchem selbst noch unmittelbar vorhanden. Es kann jedoch darum nicht gesagt werden, daß das *Falsche* ein Moment oder gar einen Bestandteil des Wahren ausmache. Daß an jedem Falschen etwas Wahres sei, - in diesem Ausdrucke gelten beide, wie Öl und Wasser, die unmischbar nur äußerlich verbunden sind¹²⁷. Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des *vollkommenen Andersseins* zu bezeichnen, müssen ihre Ausdrücke da, wo ihr Anderssein aufgehoben ist, nicht mehr gebraucht werden. So wie der Ausdruck der *Einheit* des Subjekts und Objekts, des Endlichen und Unendlichen, des Seins und Denkens usf. das Ungeschickte hat, daß Objekt und Subjekt usf. das bedeuten, was *sie außer ihrer Einheit* sind, in der Einheit also nicht als das gemeint sind, was ihr Ausdruck sagt, ebenso ist das Falsche nicht mehr als Falsches ein Moment der Wahrheit. (párr. 39)

Sin duda esclarecer más allá de estos párrafos qué es lo que Hegel entiende por verdad es todo un trabajo aparte. Pero aquí tenemos ya los elementos para determinar al menos su carácter y función en la dinámica de la experiencia tal como se presenta esta noción en el *Prólogo*. Lo verdadero es expuesto en términos ontológicos y a la vez sigue concibiéndose en términos de correspondencia entre el saber y el objeto. El sujeto inmediato es la conciencia; el sujeto de fondo es el espíritu; el objeto también es el espíritu. La correspondencia o la falta de correspondencia son momentos ontológicos.

Es iluminante lo que dice al respecto la *Introducción* de la *Ciencia de la Lógica*. A la conciencia se le reserva sólo la certeza. La certeza no es sinónimo de verdad. Hacia el final coinciden “certeza de la verdad” con la “verdad de la certeza”:

Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion wird in gegenwärtiger Abhandlung also insofern vorausgesetzt, als die Phänomenologie des Geistes nichts anderes als die Deduktion desselben ist. Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseins, weil, wie jener Gang desselben es hervorbrachte, nur in dem absoluten Wissen die

¹²⁷ Notemos con la expresión “cuando se dice que en lo falso hay algo verdadero” Hegel parece referirse a una concepción corriente, que en cierto sentido valora, pero como vemos a continuación de la cita, lo hace críticamente.

Trennung des *Gegenstandes* von der *Gewißheit seiner selbst* vollkommen sich aufgelöst hat und die Wahrheit dieser Gewißheit sowie diese Gewißheit der Wahrheit gleich geworden ist.¹²⁸

Si por un lado la certeza es desde el principio facultad de la conciencia, por otro, desde el principio, la verdad es verdad del objeto, como lo presenta la *Introducción*, donde la verdad aparece del “otro lado” del saber. Porque el objeto es la sustancia.

No podemos terminar este punto sin notar que Hegel muestra una gran preocupación, a lo largo de todo el *Prólogo*, por dejar en claro que está hablando de un movimiento, y de que ese movimiento es necesario e inmanente. Desde el punto de vista ontológico, ese movimiento es hacerse otro y superación; desde el punto de vista epistemológico para la conciencia, se llama experiencia. Ambos son dos modos de considerar lo mismo. La explicación más fundamental es la ontológica.

f) Otros usos de la palabra experiencia en el *Prólogo*

Lo interesante es constatar qué otros significados reconoce Hegel al concepto, si tenemos en cuenta que su formulación pretende ser abarcadora de los principales usos, según lo visto en la *Introducción* y confirmado en este *Prólogo*. La definición proporcionada no es la única manera en que Hegel habla de “experiencia” en el *Prólogo*. Podríamos distinguir estos usos del modo siguiente.

- experiencia “de la cosa misma”, §4 §50
- sentido habitual de “hombre experimentado”, §51
- empirismo, §8
- en sentido “a posteriori” kantiano, §46
- sentido habitual de “tener una experiencia”, §48
- cercano al sentido hegeliano, §63 §71

La presentación de ellos aquí será fragmentaria, por ahora a modo de alusión, a modo de provisorio inventario. Hay que esperar el examen del resto de la obra: veremos entonces si Hegel los retoma en otros pasajes para determinar la relación de esos usos con la formulación central.

La experiencia de la cosa [*Erfahrung der Sache selbst*].

Transcribo el párrafo 4 esquematizándolo en las tres etapas de la formación [Bildung] que Hegel aquí distingue:

- a) Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müssen, Kenntnisse *allgemeiner* Grundsätze und Gesichtspunkte zu erwerben, sich nur erst zu dem *Gedanken* der Sache *überhaupt* heraufzuarbeiten, nicht

¹²⁸ *Wissenschaft der Logik I*, edición Suhrkamp, pág. 43.

weniger sie mit Gründen zu unterstützen oder zu widerlegen, die konkrete und reiche Fülle nach Bestimmtheiten aufzufassen und ordentlichen Bescheid und ernsthaftes Urteil über sie zu erteilen zu wissen.

b) Dieser Anfang der Bildung wird aber zunächst dem Ernste des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache selbst hineinführt;

c) und wenn auch dies noch hinzukommt, daß der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe steigt, so wird eine solche Kenntnis und Beurteilung in der Konversation ihre schickliche Stelle behalten.

El contexto es prácticamente el inicio de la obra. Es necesario tener en cuenta lo dicho hacia el final del párrafo 3:

Denn statt mit der Sache sich zu befassen, ist solches Tun immer über sie hinaus; statt in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen, greift solches Wissen immer nach einem Anderen und bleibt vielmehr bei sich selbst, als daß es bei der Sache ist und sich ihr hingibt. - Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurteilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.

El problema que Hegel tiene aquí en cuenta es lo que en la obra denominará “mal infinito”¹²⁹. La experiencia de la cosa está ligada al buen infinito, que no se desliza hacia otra cosa sino que se concentra en ella. A los fines de esclarecer el uso del término experiencia aquí, podemos entender “la cosa” como la sustancia¹³⁰ en cuanto actualmente presente y objeto de nuestra atención. La primera

¹²⁹ Cfr. *Fenomenología*, “Certeza y verdad de la razón”, apartado introductorio.

¹³⁰ Varias citas del mismo Hegel pueden apoyar esta interpretación (de cualquier modo completar con la Introducción de la Lógica): „die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache“ (párr. 7); „wenn er in Ansehung des Grunds der Sache sich überwältigt fühlte“ (párr. 14); „was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur“ (párr. 28); „weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen“ (párr. 29); „die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache *äußerliches* Tun“ (párr. 42). Aquí es donde quizás está más claro: „Auch im philosophischen Erkennen ist das Werden des *Daseins* als *Daseins* verschieden von dem Werden des *Wesens* oder der inneren Natur der Sache. Aber das philosophische Erkennen enthält erstens beides, da hingegen das mathematische nur das Werden des *Daseins*, d. h. des *Seins* der Natur der Sache im *Erkennen* als solchem darstellt. Fürs andere vereinigt jenes auch diese beiden besonderen Bewegungen. Das innere Entstehen oder das Werden der Substanz ist ungetrennt Übergehen in das Äußere oder in das Dasein, Sein für Anderes, und umgekehrt ist das Werden des Daseins das sich Zurücknehmen ins Wesen“ (párr. 42). Otros: „Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache *äußerliches* Tun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird“ (párr. 43); „Die Bewegung des Wissens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst, nicht das Wesen oder den Begriff und ist deswegen kein Begreifen.“ (par 45, se refiere al conocimiento matemático); „und ohne daß auf diese Weise ein notwendiger Zusammenhang durch die Natur der Sache selbst entstünde“ (párr. 45); la aparición al inicio del párrafo 50 la vemos luego en el cuerpo del texto. Otros: „hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen oder verborgen hat.“ (párr. 51); „die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht, die er rangiert“ (párr. 53); „Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, übersieht er immer das Ganze und steht über dem einzelnen Dasein, von dem er spricht, d. h. er sieht es gar nicht“ (párr. 53) (en el párrafo 53 se refiere críticamente al entendimiento esquemático); „ist sie überhaupt nicht in der Sache, sondern immer darüber hinaus“ (par 59, se refiere críticamente al comportamiento razonador); „Es kann hierüber erinnert werden, daß die dialektische Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Teilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit scheint daher immer zurückzukehren und eine Schwierigkeit der Sache selbst zu sein“ (par 66); „Somit kann ich auch hoffen, daß dieser Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindizieren und

etapa de la formación parece reconocer valor a la tarea del entendimiento, en cuanto distingue y ordena las determinaciones¹³¹. Es una etapa necesaria. La segunda se concentra en la cosa.

También el párrafo 50 habla de la experiencia de la cosa:

Ebensowenig ist - nachdem die Kantische, erst durch den Instinkt wiedergefundene, noch tote, noch unbegriffene *Triplizität* zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgestellt und der Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist - derjenige Gebrauch dieser Form für etwas Wissenschaftliches zu halten, durch den wir sie zum leblosen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wissenschaftliche Organisation zur Tabelle herabgebracht sehen. - Dieser Formalismus, von dem oben schon im allgemeinen gesprochen [wurde] und dessen Manier wir hier näher angeben wollen, meint die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen und ausgesprochen zu haben, wenn er von ihr eine Bestimmung des Schemas als Prädikat ausgesagt, - es sei die Subjektivität oder Objektivität oder auch der Magnetismus, die Elektrizität usf., die Kontraktion oder Expansion, der Osten oder Westen u. dgl.¹³², was sich ins Unendliche vervielfältigen läßt, weil nach dieser Weise jede Bestimmung oder Gestalt bei der andern wieder als Form oder Moment des Schemas gebraucht werden und jede dankbar der andern denselben Dienst leisten kann, - ein Zirkel von Gegenseitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache selbst, weder was die eine noch die andere ist. Es werden dabei teils sinnliche Bestimmungen aus der gemeinen Anschauung aufgenommen, die freilich etwas anderes *bedeuten* sollen, als sie sagen, teils wird das an sich Bedeutende, die reinen Bestimmungen des Gedankens, wie Subjekt, Objekt, Substanz, Ursache, das Allgemeine usf., geradeso unbesehen und unkritisch gebraucht wie im gemeinen Leben und wie Stärken und Schwächen, Expansion und Kontraktion, so daß jene Metaphysik so unwissenschaftlich ist als diese sinnlichen Vorstellungen.

Aquí se refiere a la distinción kantiana y sus desarrollos posteriores en los pensadores alemanes, como explica la nota de Bonsiepen¹³³. Dicho formalismo

sie in diesem ihrem eigentümlichen Elemente darzustellen, sich durch die innere Wahrheit der Sache Eingang zu verschaffen wissen werde“ (párr. 71)

¹³¹ cfr. párrafo 32.

¹³² Nota Bonsiepen: Diese in Schelling Naturphilosophie wiederholt vorkommende Begriffspaare werden auch von anderen Naturphilosophen (C.A. Eschenmayer, J. Görres, A.B. Kayßler, H.Steffens, J.J. Wagner) verwendet. 1) Zu Schellings Gebrauch dieser Begriffe (...) zum Begriffspaar Contraction-Expansion vgl. Schelling (...) 2) Die von Hegel aufgeführten begriffe finden sich in sprachlich abgewandelter Form bei Dr. Toxler: Grundriß der Theorie der Medicin.

¹³³ Importante para la comprensión la nota de Bonsiepen: 37,3-11 Hegel bezieht sich auf die spekulative Deutung der Kantischen Triplizität durch Fichte und Schelling sowie auf die formalistische Anwendung dieses Schemas durch Schüler Schellings. 1) In Kants Kategorientafel werden jeweils drei Kategorien zu einer Klasse zusammengefaßt. Kant macht selber auf die besondere Stellung der dritten Kategorie aufmerksam. Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 111 [Kant: *Werke*. Bd. 3. 96]. 2) Nach Fichte verhalten sich die ersten drei Grundsätze der Wissenschaftslehre zueinander wie These, Antithese und Synthese. Diese Einteilung liegt auch Fichtes Ableitung der Kantischen Qualitäts-Kategorien zugrunde, so daß die dritte Kategorie die Synthese der beiden ersten darstellt. Vgl. Fichte: *Grundlage*. 34-38, 48 (Fichte: *Werke*. Bd. 1. 112-115, 122; *Gesamtausgabe*. Bd. 1,2. 273-276, 282). 3) Schelling wiederum entwickelt seine Deutung der Triplizität in kritischer Auseinandersetzung mit Fichtes synthetischem Verfahren. Vgl. Schelling: *Der ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie* Anderer Teil. 14:

no experimenta a la cosa misma. Notemos que el párrafo tiene una estructura en cierto sentido análoga al párrafo 4. Las distinciones del entendimiento son la primera etapa, pero no bastan para adentrarse en la cosa. Hegel identifica el estancamiento en la primera etapa con la acriticidad (“*Unbesehen und unkritisch gebraucht*”).

Más allá de la caracterización de dicha posición, nos interesa determinar positivamente en qué consiste dicha experiencia. Por lo visto es la captación de la cosa en su movimiento inmanente, de manera que la “penetración en su profundidad” (párr. 4) pone al unísono el pensamiento de quien la investiga con el movimiento de la cosa¹³⁴, tal como lo expone más adelante el párrafo 58 como también en otros lugares. Hegel insiste sobre el tema. En la experiencia de la cosa se asistiría al desarrollo inmanente de sus determinaciones. Es similar al esfuerzo del concepto [*die Anstrengung des Begriffs*] que se señala en el párrafo 58 (de hecho en el párrafo 4 se refiere a “la seriedad del concepto” [*der Ernst des Begriffs*]).

Este uso es en principio compatible con la definición explícita más arriba expuesta. No es una “aplicación” de la fórmula, es otro modo sintético de hacer referencia, para otro contexto. La compatibilidad encuentra fundamento en que el movimiento que es la experiencia es como hemos visto movimiento de la sustancia. Y a este movimiento se refiere la “experiencia de la cosa”. Esto es “experiencia” en sentido hegeliano.

Pero otra interpretación es posible; que también en la filosofía especulativa hay una cierta experiencia, aunque de otro tipo: sus características serían las que vienen de la concentración en el concepto y sus implicaciones. Si fuese el caso podría llamarse “experiencia especulativa” a la experiencia de la cosa¹³⁵.

Sentido habitual de “hombre experimentado”

En el párrafo que viene a continuación Hegel continúa con la crítica al formalismo. El término que aparece aquí es “*Unerfahrenheit*”. El uso es casi de paso y de acuerdo al sentido de „ser un hombre sin experiencia“, y por tanto en ese sentido ingenuo. Párrafo 51:

»Von dieser absoluten Methode ist, was man in der letzten Zeit die synthetische genannt hat, zwar das wahre, aber in der Reflexion aus einandergezogene Bild. Denn was diese als einen Fortgang, und in der Thesis Antithesis und Synthesis außer einander vorstellt, ist in der wahren Methode und in jeder ächten Construction der Philosophie ins, und in einander. Die Thesis oder das Categorische ist die Einheit, die Antithesis oder das Hypothetische ist die Vielheit, was aber als Synthesis vorgestellt wird, ist nicht an sich das Dritte, sondern das Erste, die absolute Einheit, von der Einheit und Vielheit in Entgegensetzung selbst nur die verschiedenen Formen sind.« Vgl. auch Schelling: Bruno. 100,145 f. {Schelling: Werke. Bd. 4. 399; Bd. 4. 267, 289 f.). 4) Das Schema der Triplizität wird von Anhängern der Naturphilosophie Schellings vielfach formalistisch angewandt. Vgl. z.B. Hoffmann: Ideen zur Konstruktion der Krankheit. 71, 107: „Die Konstruktion der Krankheit muß folglich auch durch diese drei Momente indurch geführt werden, und eine mehr als bloß fragmentarische Pathogenie soll und muß sich zu dieser Triplizität der Ansicht (Erregung, Leben, Empfindung) erheben.« Vgl. ferner Johann Jacob Wagner: *Von der Natur der Dinge. In drey Büchern*. Leipzig 1803. 548, 603, bes. 154: »Die bisher abgebildeten Prozesse, der magnetische, elektrische und galvanische, sind allgemeine und ursprüngliche Funktionen der Natur, entsprechend der Form der Synthesis Entgegengesetzter, welche Triplizität ist, und ihrem räumlichen Ausdrücke, den drey Dimensionen. <

¹³⁴ Cfr también su doctrina del juicio en la Lógica.

¹³⁵ Pero en este caso habría que modificar el concepto en la medida en que no habría oposición.

Wenn der naturphilosophische Formalismus etwa lehrt, der Verstand sei die Elektrizität oder das Tier sei der Stickstoff, oder auch *gleich* dem Süd oder Nord usf., oder repräsentiere ihn, so nackt, wie es hier ausgedrückt ist, oder auch mit mehr Terminologie zusammengebraut, so mag über solche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zusammengreift, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch diese Verbindung erleidet und die ihm dadurch den Schein eines Begriffs erteilt, die Hauptsache aber, den Begriff selbst oder die Bedeutung der sinnlichen Vorstellung auszusprechen, erspart, - es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen geraten, darin eine tiefe Genialität verehren sowie an der Heiterkeit solcher Bestimmungen, da sie den abstrakten Begriff durch Anschauliches ersetzen und erfreulicher machen, sich ergötzen und sich selbst zu der geahnten Seelenverwandtschaft mit solchem herrlichen Tun Glück wünschen.

El empirismo

Hegel realiza en el párrafo 8 una especie de síntesis en etapas de la historia del pensamiento. Con ese criterio divido el párrafo.

a) Dieser Forderung entspricht die angestrenzte und fast eifernd und gereizt sich zeigende Bemühung, die Menschen aus der Versunkenheit ins Sinnliche, Gemeine und Einzelne herauszureißen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob sie, des Göttlichen ganz vergessend, mit Staub und Wasser, wie der Wurm, auf dem Punkte sich zu befriedigen stünden.

El “relato” parte del presente, la última etapa. Teniendo en cuenta el párrafo anterior (7), donde critica la posición de C.A. Eschenmayer, J. Görres, F.H. Jacobi, F. Schlegel, F. Schleiermacher u. J.J. Wagner¹³⁶, la exposición es en parte en tono polémico. Se aclara el sentido del párrafo teniendo en cuenta luego su parte “d”.

b) Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichtume von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in *dieser* Gegenwart¹³⁷ zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinauf.¹³⁸

¹³⁶ Nota Bonsiepen 8,2-8

¹³⁷ En el párrafo siguiente de la sección La certeza de sí mismo se aclaran estas reflexiones de Hegel alrededor del PRESENTE: „Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.“ p.145 PhG

¹³⁸ aquí traduce Roces: „hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, por así decirlo”. No es falsa, pero la expresión „ultraterrenal“ es ya más interpretación que traducción.

De acuerdo a Siep, Hegel se refiere al platonismo cristiano de su época¹³⁹. Es difícil decir con exactitud si Hegel en este párrafo 8 piensa en las corrientes recientes de su época o expone una abreviatura de la historia del pensamiento en general. En este caso se podría considerar desde Platón hasta finales de la Edad Media. El hecho de que utilice las expresiones, “sonst hatten” o, por ejemplo “es hat einer langen Zeit bedurft” apoyan la segunda interpretación. Pero bien puede entenderse que aquí Hegel considera las etapas de la historia en la medida en que están también presentes en corrientes de su tiempo¹⁴⁰.

c) Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Überirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche *Erfahrung* genannt wurde, interessant und geltend zu machen.

La nota respectiva de la edición de las GW señala esta expresión como una crítica al empirismo, en especial F.Bacon¹⁴¹. Considero que aquí no es una crítica sino una exposición a secas de lo sucedido. Tampoco se limita necesariamente al empirismo, sino que puede comprender también el advenimiento histórico de la ciencia desde los siglos XIII hasta el XVIII, si tenemos en cuenta que está Hegel abreviando en un párrafo la historia.

A la expresión “gennant wird” de la definición de experiencia de este mismo *Prólogo* y de la *Introducción*, corresponde aquí un “gennant wurde”. Lo que se entendió en aquel momento por experiencia fue un paso positivo¹⁴², pero como se verá en “d”, no suficiente.

d) - Jetzt scheint die Not des Gegenteils vorhanden, der Sinn so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen.

¹³⁹ Siep: Hegel sieht in der „romantischen“ Philosophie der ekstatischen Anschauung der Göttlichen eine reaktion auf den neuzeitlichen Empirismus. Dieser ist seinerseits eine Umkehrung des christlichen „Platonismus“. Die Metapher des Lichtfadens könnte auf die Lehre der Teilhabe der Dinge an den Ideen (methexis) bei Platon anspielen, die Dumpfheit und Verworrenheit des Diesseitigen an Aristoteles' Unterscheidung der translunaren und der (trüben, unregelmäßigen) sublunaren Sphäre. „Trübe“ im Gegensatz zum begrifflich Klaren ist für Hegel aber gerade dieser neue Enthusiasmus selber.

¹⁴⁰ Recordemos lo dicho sobre el *Prólogo*, cfr. nota 1.

¹⁴¹ Nota de WB: Diese Kritik des empirismus meint wahrscheinlich besonders F.Bacon, den Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie den „Heenfürer der Erfahrungs-Philosophen“ nennt. Vgl. Hegel: Werke. Bd. 15. 278. Zum Begriff der Erfahrung bei Bacon vgl. Novum organum scientiarum. Liber primus, Aphorismus LXX, LXXII u. ö. In: Francisci Baconi Baronis de Verulamio, Vice-Comitis S. Albani, Summi Angliae Cancellari, opera omnia [...] His praefixa est auctoris vita. Impensis Joannis Baptistae Schonwetteri. (la referencia bibliográfica sobre Bacon sigue)

¹⁴² Cfr. *Enzyklopädie* §39 (1830)

A este „sed“ intentará la filosofía de Hegel dar respuesta. Lo apenas dicho (d) tiene su párrafo “e”, por así decirlo, bastante más adelante, en la sección “Autoconciencia”.¹⁴³

Uso “kantiano”: experiencia como saber “a posteriori”

Para despejar los prejuicios sobre la filosofía provenientes de representaciones que toman como modelo de conocimiento al saber matemático, Hegel desarrolla una análisis de dicho saber desde el párrafo 42 al 46. Hegel intenta mostrar cómo el conocimiento matemático, lejos de ser absoluto, necesita de ulterior fundamentación. La aparición del término “experiencia” en el siguiente párrafo (46) es muy secundario y tiene un significado similar al que Kant da al saber a posteriori¹⁴⁴.

Die immanente, sogenannte reine Mathematik stellt auch nicht die *Zeit* als Zeit dem Raume gegenüber, als den zweiten Stoff ihrer Betrachtung. Die angewandte handelt wohl von ihr, wie von der Bewegung, auch sonst anderen wirklichen Dingen; sie nimmt aber die synthetischen, d. h. Sätze ihrer Verhältnisse, die durch ihren Begriff bestimmt sind, aus der Erfahrung auf und wendet nur auf diese Voraussetzungen ihre Formeln an. Daß die sogenannten Beweise solcher Sätze, als der vom Gleichgewichte des Hebels, dem Verhältnisse des Raums und der Zeit in der Bewegung des Fallens usf., welche sie häufig gibt, für Beweise gegeben und angenommen werden, ist selbst nur ein Beweis, wie groß das Bedürfnis des Beweisens für das Erkennen ist, weil es, wo es nicht mehr hat, auch den leeren Schein desselben achtet und eine Zufriedenheit dadurch gewinnt. Eine Kritik jener Beweise würde ebenso merkwürdig als belehrend sein, um die Mathematik teils von diesem falschen Putze zu reinigen, teils ihre Grenze zu zeigen und daraus die Notwendigkeit eines anderen Wissens.

Sentido habitual de cuando se dice “tener una experiencia”.

El párrafo 48 es muy valioso a la hora de determinar cómo presenta Hegel la autoconciencia que la conciencia vulgar tiene de su “tener experiencias”.

¹⁴³ „Es ist ein *Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein; *Ich*, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der Tat nicht *Gegenstand*; der Gegenstand der Begierde aber ist nur *selbständig*, denn er ist die allgemeine unvertilgbare Substanz, das flüssige sichselbstgleiche Wesen. Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand. - Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden. Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein[e], die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist. Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der GEGENWART einschreitet.“

¹⁴⁴ El concepto de experiencia para Kant es obviamente mucho más complejo que eso: aquí nos limitamos a la noción de juicio *a posteriori*.

Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst; jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich ist. Darum ist sie der Mathematik, die, wie bemerkt, das begrifflose Verhältnis der Größe zu ihrem Prinzip und den toten Raum wie das ebenso tote Eins zu ihrem Stoffe hat, eigentümlich und muß ihr gelassen werden. Auch mag sie in freierer Manier, d. h. mehr mit Willkür und Zufälligkeit gemischt, im gemeinen Leben, in einer Konversation oder historischen Belehrung mehr der Neugierde als der Erkenntnis, wie ungefähr auch eine Vorrede ist, bleiben. Im gemeinen Leben hat das Bewußtsein Kenntnisse, Erfahrungen, sinnliche Konkretionen, auch Gedanken, Grundsätze, überhaupt solches zu seinem Inhalte, das als ein Vorhandenes oder als ein festes, ruhendes Sein oder Wesen gilt¹⁴⁵. Es läuft teils daran fort, teils unterbricht es den Zusammenhang durch die freie Willkür über solchen Inhalt und verhält sich als ein äußerliches Bestimmen und Handhaben desselben. Es führe ihn auf irgend etwas Gewisses, sei es auch nur die Empfindung des Augenblicks, zurück, und die Überzeugung ist befriedigt, wenn sie auf einem ihr bekannten Ruhepunkte angelangt ist.

Aquí Hegel habla de experiencia en su sentido corriente de „tener experiencias“; la enumera junto con “conocimientos, concreciones sensibles y también pensamientos y principios”. En la definición explícita de experiencia vista en el Prólogo tanto las concreciones sensibles como los pensamientos entran como elementos dentro de lo que Hegel denomina experiencia. Aquí pertenecen al mismo plano. El aspecto en común que los agrupa es “todo lo que se considera como algo presente o como un ser o una esencia fijos y estables.” Que sea “presente” es algo que Hegel rescata. El problema es que sean considerados como “un ser o una esencia fijos y estables”. Así entiende la concepción vulgar a la experiencia. Las características son expuestas a continuación. La conciencia:

- a) “interrumpe las conexiones actuando arbitrariamente sobre ese contenido,”; es decir, no habría necesidad;
- b) “y se comporta como si lo determinara y manejara desde afuera”; no habría inmanencia;
- c) “Conduce dicho contenido a algo cierto, aunque sólo se trate de la impresión del momento, y la convicción queda satisfecha cuando la conciencia llega a un punto de quietud conocido de ella”; es decir, no hay movimiento y por tanto no se cumple la totalidad del proceso.

Uso cercano al sentido hegeliano estricto.

El uso de “*erfährt*” en el párrafo 63 contiene un elemento importante, presente en la formulación de la *Introducción*: el darse cuenta de que las cosas no eran tal como se pensaba. La experiencia es casi sinónimo aquí de corrección de

¹⁴⁵ Aquí muestra el „género“ al que pertenece la enumeración.

la opinión propia, que obliga volver a la proposición en cuestión y a captarla ahora de otro modo.

Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjekts und Prädikats und des gewohnten Verhaltens des Wissens. Dies Verhalten und die Meinung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt; die Meinung erfährt, daß es anders gemeint ist, als sie meinte, und diese Korrektion seiner Meinung nötigt das Wissen, auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen.

Esta experiencia tiene aquí como objeto la proposición filosófica: la forma de ésta hace dirigir la comprensión de un determinado modo, es decir el usual, proveniente de la relación habitual entre sujeto y predicado. El contenido de la proposición filosófica, en cambio, da un contragolpe a este tipo de consideración y obliga a pensar la proposición de otro modo.

Es importante citar aquí el párrafo 71 por dos motivos. El primer motivo es que en él aparece el término “experimentar” en un determinado sentido, cercano al sentido hegeliano estricto: “daß das Individuum dieses Effekts bedarf, um das, was noch seine einsame Sache ist, daran sich zu bewähren und die Überzeugung, die nur erst der Besonderheit angehört, als etwas Allgemeines zu erfahren”. Aquí experimentar significa algo así como concebir de un modo nuevo (quizás más abarcador) lo que se concebía de otro.

Indem ich das, wodurch die Wissenschaft existiert, in die Selbstbewegung des Begriffs setze, so scheint die Betrachtung, daß die angeführten und noch andere äußere Seiten der Vorstellungen unserer Zeit über die Natur und Gestalt der Wahrheit hiervon abweichen, ja ganz entgegen sind, einem Versuche, das System der Wissenschaft in jener Bestimmung darzustellen, keine günstige Aufnahme zu versprechen. Inzwischen kann ich bedenken, daß, wenn z. B. zuweilen das Vortreffliche der Philosophie *Platons* in seine wissenschaftlich wertlosen Mythen gesetzt wird, es auch Zeiten gegeben, welche sogar Zeiten der Schwärmerei genannt werden, worin die Aristotelische Philosophie um ihrer spekulativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Platon, wohl das größte Kunstwerk der alten *Dialektik*, für die wahre Enthüllung und den *positiven Ausdruck* des *göttlichen Lebens* gehalten wurde und sogar bei vieler Trübheit dessen, was die *Ekstase* erzeugte, diese mißverstandene Ekstase in der Tat nichts anderes als *der reine Begriff* sein sollte, - daß ferner das Vortreffliche der Philosophie unserer Zeit seinen Wert selbst in die Wissenschaftlichkeit setzt und, wenn auch die anderen es anders nehmen, nur durch sie in der Tat sich geltend macht. Somit kann ich auch hoffen, daß dieser Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindizieren und sie in diesem ihrem eigentümlichen Elemente darzustellen, sich durch die innere Wahrheit der Sache Eingang zu verschaffen wissen werde. Wir müssen überzeugt sein, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint noch ein unreifes Publikum findet; auch daß das Individuum dieses Effekts bedarf, um das, was noch seine einsame Sache ist, daran sich zu bewähren und die Überzeugung, die nur erst der Besonderheit angehört, als etwas Allgemeines

zu erfahren. Hierbei aber ist häufig das Publikum von denen zu unterscheiden, welche sich als seine Repräsentanten und Sprecher betragen. [...]

El segundo motivo es sin embargo más importante. Lasson coloca a los dos últimos párrafos del *Prólogo* el epígrafe “El autor y su público”. Se trata de la idea, aludida más de una vez en el *Prólogo*¹⁴⁶, de que Hegel con la *Fenomenología* está proponiendo algo nuevo, pero que a la vez, esto nuevo se ofrece a sus contemporáneos como comprensión más completa y profunda de un fenómeno, en este caso la experiencia, y que los contemporáneos pueden verificar si es así o no.

5. La evolución del concepto en la obra posterior a la *Fenomenología*

Hegel parece abandonar el concepto de experiencia de la *Fenomenología* en la obra posterior. La cuestión se encuentra relacionada estrechamente al destino de la *Fenomenología* misma en su obra futura. Pero el destino de la obra y del concepto no siguen un paralelo perfecto. El momento de viraje parece ser un escrito del período de Nürnberg.

Mi posición es la siguiente: si la *Fenomenología* ha sido relegada en su obra madura a una parte bastante reducida dentro de su sistema, sin embargo, elementos del concepto de experiencia presentes en el resto de la obra madura permiten sostener que la dinámica típica de la concepción fenomenológica, más que quedar relegada, se ha diseminado en su obra general.

La dificultad de decidir entre las diversas formulaciones del concepto de experiencia antes presentadas no queda confinada a la *Fenomenología*. Parece tener consecuencias en la obra posterior, en la que encontramos una cierta ambivalencia en cuanto a la dinámica histórica que efectivamente se le reconoce al espíritu. Esta ambivalencia resulta más evidente cuando observamos las exposiciones que hace Hegel de la filosofía de la historia.

Por un lado asistimos a la tendencia a una exposición de tono “objetivista”, cercana a la formulación de tipo ontológico del *Prefacio*. A esta tendencia correspondería la exposición que Hegel hace de su obra en los términos de la *Enciclopedia* y de las *Lecciones de Filosofía de la Historia*.

Por otro, en cambio, se encuentra en un segundo plano una dinámica en los términos de la formulación del capítulo del *saber absoluto*. Es el caso de los párrafos finales de los *Principios de la Filosofía del Derecho*:

§ 343 La historia del espíritu es su acción, pues el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose. Este aprehenderse es su ser y su principio, y su consumación es al mismo tiempo su enajenación y el paso a otra concepción. Formalmente expresado, el espíritu que vuelve a concebir esa concepción, o, lo que es lo mismo, retorna a sí de su enajenación, es el espíritu de un estadio superior al que se hallaba en su primera concepción

¹⁴⁶ Und wir müssen das Vorurteil für das Vortreffliche haben, daß es sich in den Gebrauch setze und beliebt mache (párr. 48); por contraste, también en párr. 58: „auch um den Schein und die Art von Schande, die darin liegen soll, daß etwas gelernt worden sei, wegzuschaffen“.

(...) [Y de la observación al párrafo]: (...) han comprendido que al concebir lo que él es, el espíritu se da una forma más elevada que la que constituía su ser.

En la obra posterior, el destino de la dinámica descrita por formulación *del Saber Absoluto*, parece quedar ligado al de la *Fenomenología del Espíritu*. Ésta cumplía en sus intenciones originales la función de introducción al sistema. Su vértice se halla en la *Ciencia de la Lógica*, donde ya no asistimos a la oposición entre sujeto y objeto. Y allí terminaba.

Posteriormente a la publicación de la *Ciencia de la Lógica* las cosas cambian. Aunque “oficialmente” Hegel le reconoce a la *Fenomenología* una función introductoria al sistema, de hecho en la *Enciclopedia* del '27 y del '30 la introducción es otra. La *Fenomenología* notablemente amputada en sus contenidos ocupa un momento del Espíritu Subjetivo y en el intento en sus últimos años de realizar una nueva edición de la *Fenomenología*, Hegel abandona la empresa dejándola como “obra de juventud”, tal como lo dice en unos breves apuntes que realiza al renunciar a semejante intento¹⁴⁷.

Pero que oficialmente haya relegado de este modo a la *Fenomenología*, no significa – y este es mi punto de vista y parte de mi tesis en cuanto a la evolución del concepto fenomenológico de experiencia en la obra posterior de Hegel – que la dinámica y la concepción de la formulación del concepto de experiencia en el capítulo final de la *Fenomenología* hayan sido totalmente abandonadas. Pues la seguimos encontrando en la obra posterior, a veces en forma fragmentaria, otras en momentos no estructurales de la obra; e incluso – aquí vamos obviamente más allá del texto – como ausencia de la exposición de una dinámica: estas lagunas podrían llenarse adecuadamente, a mi modo de ver, por alguna de las formulaciones del concepto de experiencia de esta obra de Hegel de su juventud.

En el apartado de la *Enciclopedia de 1830* reservado a la “*Fenomenología del Espíritu*” el concepto de experiencia desaparece por completo. Y la Fenomenología ya no parece ser en ella la Introducción al sistema; más bien queda sustituida por las posiciones del pensamiento frente a la objetividad.

Aún así, en la *Introducción de la Enciclopedia* señala con una breve expresión lo que seguía reconciliando Hegel de la experiencia. Se encunetra en el párrafo 8:

So befriedigend zunächst diese Erkenntnis in ihrem Felde ist, so zeigt sich fürs erste noch ein anderer Kreis von *Gegenständen*, die darin nicht befaßt sind, - *Freiheit, Geist, Gott*. Sie sind auf jenem Boden nicht darum nicht zu finden, weil sie der Erfahrung nicht angehören sollten - sie werden zwar nicht sinnlich erfahren, aber was im Bewußtsein überhaupt ist, wird erfahren; dies ist sogar ein tautologischer Satz -, sondern weil diese Gegenstände sich sogleich ihrem *Inhalte* nach als unendlich darbieten.

Lo que está en la conciencia se experimenta, es experimentado, lo cual es una tautología.

¹⁴⁷ „Notiz zur Überarbeitung für die Zweite Auflage“, en *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1988, s.552.

Y señala la observacion de Hegel respectiva:

Es ist ein alter Satz, der dem *Aristoteles* fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflegt, als ob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt sein sollte: "nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu", - es ist nichts im Denken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung gewesen. Es ist nur für einen Mißverstand zu achten, wenn die spekulative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: "nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu", - in dem ganz allgemeinen Sinne, daß der *vovç* und in tieferer Bestimmung *der Geist* die Ursache der Welt ist, und in dem näheren (s. § 2), daß das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat.

Consideraciones finales

En lo que concierne al concepto de experiencia la *Crítica de la Razón Pura* de Kant es el examen a fondo de los límites objetivos de nuestra experiencia. Hay límites subjetivos de nuestra experiencia: nuestra formación, que es limitada; nuestro estado de ánimo en un momento dado, incluso la finitud misma de nuestra existencia. En ésta, el límite subjetivo se vuelve objetivo.

El límite objetivo de la experiencia es el límite de la capacidad objetiva del hombre de conocer lo absoluto. Para descubrir el límite, Kant recurre por un lado a aquel intento sistemático que son las ciencias. Estas presentan un intento de precisión y exactitud como un resultado respecto a la previsibilidad, que no son las características por lo general del conocimiento cotidiano. Apoyándonos en ellas y descubriendo las categorías que las conforman; y por último, llevando a estas y a su dinámica al cumplimiento de su lógica implícita, podemos examinar cuáles son los límites de nuestro conocimiento.

Crítica es examen de los límites. La razón pura es la razón considerada independiente de nuestra experiencia. Crítica de la razón pura es el examen de los límites de la capacidad cognoscitiva de la razón independiente de nuestra experiencia. ¿Cómo es entonces que la crítica de la razón pura es examen de los límites objetivos de nuestra experiencia, tal como lo hemos planteado en el comienzo? Es en el examen de la constitución y dinámica de la razón pura donde se descubren los límites de la experiencia. La experiencia de por sí no descubre límites objetivos. Es la razón la que los admite. La razón mueve a la experiencia en su deseo por conocer la totalidad. En el intento de realizar este deseo, la razón descubre los límites.

Todo esto no significa en Kant un desprecio de la experiencia subjetiva – aún cuando cabe examinar si su teoría no lleva a esa consecuencia, examen que excede mi trabajo. Más bien podemos entender la empresa kantiana de la crítica de la razón pura del modo siguiente: ¿hasta dónde llegaríamos si nuestra experiencia se liberase de los obstáculos subjetivos para llegar al conocimiento de la totalidad? O dicho de otro modo: ¿en qué consiste la experiencia en sentido objetivo?

La misma cuestión constituye uno de los motivos fundamentales de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En este sentido, la *Crítica de la Razón Pura* y la *Fenomenología del Espíritu* son Ciencia de la Experiencia.

En la historia del pensamiento existe una corriente al parecer ocasional, esporádica y –hoy diríamos– “de bajo perfil”: el escepticismo. En la *Crítica de la Razón Pura* el escepticismo toma un doble valor. Es considerado como una corriente histórica. Pero la crítica lo descubre en su itinerario como momento estructural de la dinámica de nuestra experiencia, cuando la razón intenta trascender los fenómenos. Es lo que sucede en la dialéctica trascendental. Lo que parecía ser de carácter puramente destructivo se revela en su función sistemática y positiva: el escepticismo es en cierto modo el guardián de nuestro espíritu. Es custodio de nuestra vigilia, permite advertir cuándo estamos pasando al sueño, recordando las palabras célebres del mismo Kant acerca de la filosofía de Hume respecto del sueño dogmático.

La limitación objetiva que encuentra la *Crítica de la Razón Pura* y que podría considerarse con angustia y frustración respecto de tal laboriosa empresa, tiene en realidad un significado profundamente positivo en dos direcciones: una práctica –según Kant la más importante- y otra teórica.

El valor práctico es lo que Kant nos presenta con la expresión “supremacía de la razón práctica”. Quizás algo que desconcierta de esta posición de Kant es que se encuentra expresada hacia el final del itinerario del examen sobre la experiencia. Es difícil determinar cuál ha sido en el itinerario espiritual de Kant, su primera intuición: si ha sido el tema de los límites objetivos de la experiencia o el de la supremacía de la razón práctica. Sí considero que el orden de la exposición, de cualquier modo, tiene un motivo objetivo. El escepticismo, custodio de la razón, evita que el hombre disuelva la tarea práctica que le corresponde en un conocimiento teórico. En mi opinión, el escepticismo frena en el contexto de la *Crítica de la Razón Pura* un cierto aspecto del dogmatismo que consistiría la vieja posición gnóstica: saber para evitar el riesgo de la libertad. También tiene otro significado: el escepticismo nos protege de la heteronomía.

La supremacía de la razón práctica nos dice también que aún cuando en el ámbito del saber, unos pueden conocer más que otros, de cualquier modo nadie puede pasar ciertos límites objetivos. De este modo, en lo que respecta a la libertad moral, estamos todos en las mismas condiciones objetivas, aún cuando las condiciones morales subjetivas puedan ser más favorables en un caso que en otro. La sabiduría moral no puede eludir el hecho de que el valor moral de una acción es el mismo para todos e incluso la sabiduría moral puede volverse una ilusión que consiste en disolver el reclamo objetivo del deber en mera sagacidad y falsa prudencia.

El significado positivo de los límites objetivos de la experiencia desde el punto de vista de la razón teórica consiste en la confirmación de la fecundidad de la tarea científica. Que haya límites objetivos de la experiencia equivale, en otros términos, a la aceptación de nuestra condición terrena en el ámbito del saber. Y esta condición terrena, si bien encuentra como límite lo no empírico, encuentra por otro lado al ámbito de la experiencia como sendero infinito: en esta dirección, nunca terminamos de descubrir.

Aún cuando Kant valoriza de forma estructural al escepticismo –en su filosofía deja de ser esa corriente subrepticia, oportunista, meramente externa a la razón-, el acento de los escépticos sigue siendo diferente. La afirmación de que Kant no ha respondido al desafío del escepticismo, se encuentra en el ámbito alemán, pocos años después de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura*, en el Gottlob Schulze.

Hume, como sabemos, no tuvo oportunidad de examinar la filosofía crítica. Si la filosofía kantiana se convierte en la herencia disputada de las próximas generaciones –ya en vida de Kant, a tal punto que este hacia el 1800 no logra casi hacerse oír-; si Fichte, Reinhold, Beck, Maimónides, luego Schelling, se convierten en los contendientes por el legado kantiano, tal como lo hemos denominado en el primer capítulo de esta tesis; surge en cambio con claridad el heredero de Hume en la Alemania post-kantiana. Es el profesor Schulze quien retomará la misión del escepticismo frente a la filosofía crítica; tarea no menor. Y es quizás

el primero en señalar a todo el idealismo alemán, desde Kant en adelante, como el intento de superar la posición escéptica mediante su integración en el sistema. Tarea de Schulze será la de demostrar que esta integración no es exitosa y que lo que el “nuevo idealismo” tiene de bueno lo toma del escepticismo, y lo que tiene de ilusión lo debe a su dogmatismo de fondo. Así en he escrito *Die Hauptmomente*, sostiene que Kant vuelve a una dicotomía en la moral entre aquellos que saben y la conciencia del hombre común. Para Schulze la filosofía crítica no supera al escepticismo sino que más bien traslada el problema. Todos los idealismos intentan integrar al escepticismo y lo único que hacen es trasladar el tópico teórico en donde se encuentran las aporías de los dogmatismos. En esta situación se encuentra también la incipiente filosofía de la identidad de Jena: Schelling y Hegel. Según Schulze esta nueva filosofía traslada el dogmatismo “objetivista” acerca de las cosas en sí a un dogmatismo “subjetivista”. Si el dualismo entre sujeto y objeto pretendía ser superado en las filosofías clásicas por posiciones dogmáticas acerca de las cosas en sí, en la filosofía de la identidad pretende ser superado por una magnificación del sujeto; una magnificación que lo único que logra es extender la imaginación y no el conocimiento.

Más allá de la interpretación que Schulze hace de Kant, que en este trabajo sólo consideramos en su expresión sintética del escrito de 1805 y no en su desarrollo del *Aenesidemus*, el escepticismo de Schulze y el escepticismo en cierto sentido aceptado por Kant presentan dos acentos distintos. Kant busca salvaguardar el deber moral frente al dogmatismo y subrayar la capacidad cognoscitiva práctica de la conciencia común. Schulze también quiere salvaguardar esta última; pero su acento no está en el deber moral sino en la libertad y en el valor de las circunstancias fácticas concretas frente a presuntos imperativos inteligibles que dictaría la razón práctica kantiana.

Años después de la *Crítica de la Razón Pura* y de la versión de la filosofía crítica que presentaba Reinhold, a la cual Schulze dirigía el *Aenesidemus*, surge una nueva posición: la filosofía de la identidad.

El escrito *Aphorismen über das Absolute* es la mimetización irónica que adopta Schulze frente al nuevo adversario al punto de generar desconcierto en los lectores de la época, tal como lo hemos visto.

Según Schulze el intento de la nueva corriente es el de superar el escepticismo mediante la crítica del entendimiento en clave distinta de la kantiana, es decir, los resultados de la *Crítica de la razón pura* leída con ojos espinosistas. Según la nueva posición las categorías del entendimiento nos mostrarían la necesidad de elevarnos a otro tipo de conocimiento. Mientras en Kant el examen de las categorías tenía como una de sus finalidades fundamentales aquella de limitar su uso a la experiencia, aquí tienen el objetivo de conducirnos mediante las oposiciones en las cuales las categorías se encuentran, a aquella base de unidad originaria que permite que sean oposiciones y no elementos cualesquiera absolutamente disgregados. Esa unidad originaria que permite o hace posible la oposición es el Absoluto, la facultad que lo conoce es la razón y el método es la intuición intelectual. El Absoluto en Kant es el término al que apuntan la serie de condiciones sin llegar nunca a él; es lo incondicionado. El idealismo absoluto no se conforma con esta situación.

La comprensión de las categorías que se presentan en el escrito de Hegel sobre el escepticismo lleva más a la destrucción de la capacidad cognoscitiva de las categorías del entendimiento que a su limitación. Pues retoma en clave espinosista los argumentos del *Parménides* de Platón contra las posiciones que defienden la realidad del movimiento. El Absoluto queda implícitamente presentado como el único conocimiento, tal como explícitamente en otros escritos sostenía Schelling.

Hacia el año 1802, quedan entre otros, dos temas pendientes en el programa de la filosofía de Jena. En primer lugar, se trata de establecer cómo se pasa de la conciencia común al Absoluto: si este pasaje no se logra, permanece la duplicidad de conciencias: la común y la del filósofo, tal como Schulze le señalaba sarcásticamente en 1803 a Schelling. Pero esta cuestión ya es advertida por Schelling y Hegel hacia 1802 como problema. La segunda tarea es cómo se pasa de Absoluto al resto de las categorías del conocimiento, si es que el primero es la condición de posibilidad y la fuente de las demás categorías tal como afirmaba la filosofía de la identidad.

Hegel responde a la primera cuestión con la *Fenomenología del Espíritu* y a la segunda cuestión con la *Ciencia de la Lógica*. En ambos casos de un modo innovador, que le debe mucho a los escritos de Schulze de 1803 y 1805 que hemos considerado. La *Fenomenología*, aún cuando presenta en cierto sentido una doble lectura de la experiencia -esto es la que hacemos “nosotros” y la que hace la conciencia común- nos muestra ambas lecturas en continuidad. “Nosotros” nos limitamos a ver, señala la *Introducción*. Lo que se presenta como ruptura luego de cada figura de la conciencia es reconstruido por el nosotros en su más profunda continuidad.

La *Ciencia de la Lógica* emprende la segunda tarea de la que antes hablamos. Pero no se trata de una deducción de las categorías a partir del Absoluto. Más bien el Absoluto es la entera y singular derivación. Para Hegel, tal como señala en la *Introducción a la Fenomenología*, que el Absoluto ya esté con nosotros, no significa que el Absoluto nos preceda, sino más bien que Absoluto es el completo itinerario.

Desde el punto de vista práctico Schulze sostiene, tal como hemos visto, que el idealismo de la identidad constituye lisa y llanamente la negación de la libertad, una negación aún peor que los otros dogmatismos, pues no deja a la libertad ningún espacio.

Previamente a la dura acusación de Schulze, Hegel valorizaba en el escrito de 1802 el temperamento escéptico, que según su parecer estaba dictado por la libertad. En la *Fenomenología* de esta valorización quedará apenas un débil rastro en el apartado en el que examina temáticamente al escepticismo.

Si hemos hablado del principio de la supremacía de la razón práctica según Kant, en Schulze encontramos un principio análogo: aunque quizás no formulado explícitamente, el objetivo fundamental del escepticismo es salvaguardar la libertad. La equipolencia a la que llevan los tropos restablece la libertad de la conciencia común frente al intento dogmático de someter la conciencia a mandatos que están más allá de su experiencia.

Sin embargo Hegel busca recuperar este motivo del escepticismo en lo que él denomina el “principio de la experiencia”, cuya formulación la encontramos como hemos visto en la enciclopedia y que ya está presente en la *Introducción a la Fenomenología*. El saber verdadero no puede imponerse arbitrariamente a la conciencia natural. Es la misma conciencia la que, fiel a su constitución, llegará a ese saber.

Pero Hegel ve al escepticismo como una posición insuficiente, meramente parasitaria de los diversos dogmatismos de turno. El escepticismo auténtico no permanece en la duda sino que llega a la desesperación, tal como hemos visto al comentar la *Introducción a la Fenomenología*. Esta desesperación no es un sentimiento ocasional sino la expresión de una situación teórica precisa. En forma análoga al método mayéutico socrático, el darse cuenta del no saber se vuelve condición del saber.

¿Cómo responde Hegel a la objeción de Schulze respecto de la libertad? La libertad no puede ser entendida tal como lo hace el escéptico alemán, como la vuelta a una situación natural que había sido alterada por alguna pretensión dogmática. La libertad del escéptico es individualismo. El “parecer” nos remota a nuestras sensaciones particulares, no conciente de la teorización (y por tanto universalidad) que llevan consigo. El “carácter” escéptico se vuelve momento de la libertad en la medida en que es distanciamiento inicial frente a la costumbre n cuanto esta aparece como dictada por una entidad extraña. Pero para Hegel no puede quedar en ese momento, de lo contrario la libertad es sólo negatividad sin rumbo. El escepticismo no explica cómo de hecho se presenta la libertad en la historia, es decir, como objetivación del sujeto y como conquista colectiva en lo jurídico y lo político. Y aún así según Hegel, tal como lo presenta en la *Enciclopedia* la libertad trasciende continuamente lo objetivado por medio del saber absoluto.

En la *Fenomenología*, el escepticismo se ejerce en cada etapa, en cada figura, pero no vuelve a la situación de antes: he allí uno de los significados de la negación determinada. La misma historia de la filosofía lo muestra así.

Hay progreso teórico, que en el itinerario de la *Fenomenología* se revela como un progreso en la autonomía teórica de lo dado (gegeben) a lo puesto (gesetzt). Y esto es entendido tanto por Hegel como por Fichte como progreso en la libertad.

Pero tampoco desde el punto de vista práctico la libertad se nos presenta en la historia solamente como el resultado de la negación del escepticismo frente a lo dado. Más bien se muestra como una conquista sobre el domino inicial y absoluto de la naturaleza. Es este uno de los sentidos de la tan citada dialéctica del amo y del esclavo, que desde esta perspectiva puede leerse como la victoria de la lógica de la conciencia humana de la existencia por sobre la lógica de la comprensión puramente natural de la existencia que apela al miedo y a la fuerza.

A su vez Hegel no sólo considera la tarea a la que Kant confinaba la experiencia resulta insatisfactoria, sino que tampoco se condice con la experiencia misma. El ir de condicionado en condicionado en busca de un incondicionado que nunca llega y que, ya establecido como principio, nunca llegará; este planteo, más que una solución frente al escepticismo es una provocación a la filosofía, la

generación de un nuevo estado de necesidad. Este ir (y venir) de lo condicionado a lo condicionado es en su apariencia de infinitud lo que Hegel denomina mal infinito: es decir siempre más de lo mismo. La experiencia –así lo muestra la “revolución copernicana” misma de Kant– no posee un solo momento puntual de cambio cualitativo en la historia sino que consiste en la alternación de el permanecer en una figura para pasar por miedo de saltos cualitativos a otras figuras más comprensivas que las anteriores. No sólo comprendemos más, sino que comprendemos mejor, tanto al objeto como a nosotros mismos. Esta es la lectura que de a experiencia hace la *Fenomenología del Espíritu*.

En Hegel también podemos distinguir entre experiencia subjetiva y objetiva. La *Fenomenología del Espíritu* es un examen de los límites de la experiencia objetiva (es válida para cualquier sujeto). Mientras que a medida que avanzamos en la *Crítica de la Razón Pura* llegamos al límite trascendental, la *Fenomenología* se encuentra con el límite que es el fin de cada figura. Esto es, podemos decir que según la *Fenomenología*, la experiencia va de límite en límite, buscando lo ilimitado. En cuanto a la experiencia subjetiva, cada hombre puede encontrarse de dos modos diferentes en el itinerario de la *Fenomenología del Espíritu*. En la medida en que sostiene una determinada teoría, entra en alguna de las figuras de la conciencia. Pero, ya antes de toda teorización –y este es el segundo modo– se encuentra su experiencia en el seno de un momento configurado por una teoría.

No podemos hablar en Hegel de una “supremacía de la razón práctica”, sino en todo caso de una supremacía de la razón especulativa. Para Hegel la razón especulativa se presenta como síntesis de lo teórico y lo práctico. En toda praxis se encuentra implícita una concepción: así por ejemplo el examen de la “Crítica de la Razón Práctica” de Kant, se encuentra en el itinerario de la *Fenomenología* como un momento teórico decisivo. Y por otro lado, toda teoría busca verificarse por medio de la acción: experimentar es también lo que comúnmente entendemos como hacer un experimento.

Kant, Schulze y Hegel sostienen sin embargo lo siguiente: la vida del hombre es un camino a través de lo condicionado. Vivimos condicionados y pasamos de condición en condición, tanto en sentido estricto kantiano como en el sentido amplio con el cual hablamos habitualmente de “condicionamiento”. Por momentos querríamos acceder directamente a lo incondicionado sin pasar por los condicionamientos. Según Kant, el acceso teórico directo a lo incondicionado no es posible; sólo podemos afirmarlo en la práctica. Lo “condicionado” se presenta en Schulze como “las apariencias”; es decir las circunstancias por las que debemos transitar. La certeza más importante es la que viene de esta atención a las circunstancias concretas. No hay un camino alternativo a las circunstancias. Y éste es uno de los motivos fundamentales de la defensa de la conciencia común. Para Schulze tampoco hay un acceso teórico directo a lo incondicionado. Pero esto no significa negar lo incondicionado. Hegel busca salvaguardar también la necesidad del tránsito por lo condicionado. Para él, sin embargo, lo incondicionado no está más allá de lo condicionado. La conciencia, esto es el hombre, debe transitar a través de las condiciones, es decir, a través de las diversas figuras que expone la *Fenomenología*. Y es verdad que cada figura le ahorra esfuerzo a la siguiente. Lo incondicionado es el completo itinerario de las condiciones.

Considero que la terminología “condicionado-incondicionado” es muy adecuada para plantear varios de los temas metafísicos fundamentales. Me permito, como más arriba dije, equiparar en estas consideraciones finales y generales, la expresión “condición” a “condicionamiento”. A mi modo de ver todo es condición a través de lo cual buscamos lo incondicionado, como estos filósofos sostenían cada uno a su modo. Y los condicionamientos son parte de las condiciones a través de lo cual buscamos lo incondicionado. Queda determinar, entre otras tantas cosas, si no hay posibilidades teóricas alternativas a las que han formulado estos filósofos. Sin duda que las hay, y ya aquí pasamos de la historia de la filosofía a la filosofía misma.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES DIRECTAS

HEGEL G.W. F:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)
En *Hegel Werke*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1970, Band 2

Krugs Entwurf eines neuen Organons der Philosophie [Reseña en „Erlanger Literatur-Zeitung“, Nro 22, Junio 1802] En *Hegel Werke*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1970, Band 2

Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere [Artículo en „Kritisches Journal der Philosophie“, Bd.I, Stück 1, enero 1802. De Hegel con la colaboración de Schelling. Introducción al volumen] En *Hegel Werke*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1970, Band 2

Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug [Artículo en „Kritisches Journal der Philosophie“, Bd.I, Stück 1, enero 1802. Señala como referencia, según consta al principio, tres obras de Krug: *Briefe über die Wissenschaftslehre*, 1800; *Briefe über den neuesten Idealismus*, 1801; *Entwurf eines neues Organons der Philosophie, oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntnis*, 1801] En *Hegel Werke*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1970, Band 2

Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten [Artículo en „Kritisches Journal der Philosophie“, Bd.I, Stück 2,, en marzo de 1802. Señala como referencia dos obras de G. E. Schulze: *Kritik der theoretischen Philosophie*. Band I y II, 1801; *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar Philosophie. Nebst eine Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, 1792] En *Hegel Werke*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1970, Band 2

Notizenblatt. Bayern. Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Euntergang der Philosophie (Oberdeutsche Allgemeine Literatur-Zeitung CXXXIII. 1801. Rezension der Kritik der theoretischen Philosophie von Schulze, Erster Band). [Reseña en el „Kritisches Journal der Philosophie“, Bd.I, Stück 1, marzo 1802] En *Hegel Werke*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1970, Band 2

Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie [Artículo en „Kritisches Journal der Philosophie“, Bd.II, Stück 1,, Julio 1802] En *Hegel Werke*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1970, Band 2

Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes. Neu herausgegeben von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle. Hamburg, Meiner, 1986

Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. Neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann. Hamburg, Meiner, 1982.

Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann. Hamburg, Meiner, 1987.

Phänomenologie des Geistes. En *Hegel Werke*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, Band 3.

Phänomenologie des Geistes, neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clarmont. Mit eine Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg, Meiner, 1988. La edición sigue el texto de la edición crítica de las obras de Hegel, *Gesammelte Werke*, también en Meiner Verlag.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil I, II, II y IV. 1996, Hamburg, Felix Meiner Verlag, Hsg. Von Pierre Garniron und Walter Jaeschke.

Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812). Hamburg, Felix Meiner Verlag (1999), . Nach dem Text G.W.F. Hegel. *Gesammelte werke*. Band 11 (1978). Neu herausgegeben von Hans-Jürgen Gawoll. Mi einer Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke.

Wissenschaft der Logik I, II. En *Hegel Werke*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, Bände 5, 6..

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Bände I, II, II. En *Hegel Werke*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, Bände 8, 9, 10.

KANT, I.

Kritik der reinen Vernunft, Hamburg, Meiner, 1998

SCHULZE, GOTTLÖB ERNST

Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik (1792). Hamburg, Meiner, 1996. Manfred Frank (Hg.).

Aphorismen über das Absolute (1803). En *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*. Jaeschke, Walter (Hg.) Hamburg, Meiner. 1999. Mit texten von Fichte, Hegel, JacobiJean Paul, Reinhold, Schelling u.a. und Kommentar

Die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntniß (1805). En *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*. Jaeschke, Walter (Hg.) Hamburg, Meiner. 1999. Mit texten von Fichte, Hegel, Jacobi Jean Paul, Reinhold, Schelling u.a. und Kommentar

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON
Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801. En *Augewählte Schriften*, Band 2, 1801-1803. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985

Fernere Darstellungen aus des System der Philosophie, 1802. En *Augewählte Schriften*, Band 2, 1801-1803. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, 1806. En *Augewählte Schriften*, Band 3, 1804-1806. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985

SPINOZA, BARUCH
Ética. México, UNAM. Prólogo e introducción de José Gaos. Colección Nuestros Clásicos. 1977

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB
Versuch einen neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98). 1984, Hamburg, Felix Meiner Verlag

REINHOLD, KARL LEONHARD
Versuch einer neuen theorie des menschlichen Vorstellungvermögens. Prag und Jena, C. Windtmann und I.M Mauke, 1789

SEXTUS EMPIRICUS
Outlines of Pyrrhonism. London William Heinemann Ltd. Cambridge Masachusetts. Harvard University Press. MCMLXII.
Edición biligüe con la traducción al inglés de R.G. Bury.

DIOGENE LAËRCE
Vie, Doctrines et sentences des philosophes illustres. Traduction nouvelle avec notice, introduction et Notes par R.Genaille. Paris, Librairie Garnier Frères

HUME, DAVID
Treatise of human nature. (1739-40) Oxford at the Clarendon Press. Analytical Index by L.A. Selby-Bigge (1888), Second Edition (1978) with text revised and variant readings by P.H. Nidditch. Seventh Impression 1990.

AA.VV
Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807): Quellen 1999, Hamburg, Felix Meiner Verlag. Walter Jaeschke (Hg.)

COMENTARIOS

GRAESER, ANDREAS

Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar. 1988, Stuttgart, Reclam

PHILONENKO, ALEXIS

Lecture de la Phénoménologie de Hegel. Préface –Introduction, Paris, Vrin, 1993.

FORSTER, MICHAEL

Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit, Chicago, University Chicago Press, 1998

HEIDEGGER, MARTIN

La fenomenología del espíritu de Hegel. Curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930 Madrid, Alianza Editorial. Traducción, introducción y notas: Manuel Vázquez y Klaus Wrehde.

Hegels Erfahrungsbegriff. En Holzwege. Kolstermann.

GADAMER, HANS GEORG

Wahrheit und methode. Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik. 1961 En Gesammelte werke. Ban I Hermeneutik I. Tübingen 1990

MEIST, KURT RAINER

„Sich vollbrindender Skeptizismus“. G.E. Schluzes Replik auf Hegel und Schelling. En *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*. Jaeschke, Walter (Hg.) Hamburg, Meiner. 1999. Mit texten von Fichte, Hegel, Jacobi Jean Paul, Reinhold, Schelling u.a. und Kommentar

JAESCHKE, WALTER

Das absolute Wissen. Hegel Jahrbuch 2000

BONSIEPEN, WOLFGANG

Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, Philosophische Abhandlungen. Band 70.

Einleitung. En G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg. Meiner 1998.

DÜSING, KLAUS

Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801. En *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*. Jaeschke, Walter (Hg.) Hamburg, Meiner. 1999. Mit texten von Fichte, Hegel, Jacobi Jean Paul, Reinhold, Schelling u.a. und Kommentar

DE LA MAZA, LUIS MARIANO

Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa. 2004, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile.

HOYOS, LUIS EDUARDO

El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

BOWMAN, BRADY UND VIEWEG, KLAUS (HG.)

Die Freie Seite der Philosophie. Skeptizismus in hegelscher Perspektive. Kritisches Jahrbuch der Philosophie, 2006, Würzburg, Königshausen und Neumann Verlag.

BOURGEOIS, BERNARD

L'idealisme allemand. Alternatives et progrès. Paris, Librairie philosophique J.Vrin 2000. 321 s. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

Hegel: les actes de l'esprit. Paris, Librairie philosophique J.Vrin 2001. 321 s. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

SLABY- GROSSMAN

Wörterbuch der deutschen und spanischen Sprache in zwei Bänden, 1973
Barcelona, Herder

AA.VV

Pons Lexiface Professional Spanisch- Deutsch
2001, Stuttgart, Klett Verlag

CRAIG, EDWARD, (ED.)

Routledge Encyclopedia of Philosophy
Version 1.0 (CD)
1998, UK, Taylor & Francis Group

AA.VV

Enzyklopädie Philosophie. A-Z
2002, Hamburg, Felix Meiner Verlag

G.W.F. HEGEL

Werke in 20 Bänden (CD, 2.0)
Berlin, Talpa Verlag- Frankfurt a.M, Suhrkamp (1970)

KANT, IMMANUEL

Kant im Kontext Plus. Werke auf CD-Rom.

1997, Berlin. Sobre la edición de Ernst Cassirer (Preußische Akademie der Wissenschaften)

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB

Fichte im Kontext. Werke auf CD-Rom

1999, Berlin. Sobre la base de *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, 8 Bände, Berlin, Veit & Comp., 1845/46 sowie *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*, 3 Bände, Bonn, Adolph-Marcus, 1834/35.

AA.VV

Philosophie von Plato bis Nietzsche

1998, Berlin, Digitale Bibliothek, Direct-Media Publishing
Ausgewählt und eingeleitet von Frank-Peter Hansen

AA.VV

Geschichte der Philosophie

Darstellungen von Hegel, Schelling, Feuerbach, Heine

Lexica von Kirchner, Michaelis, Eisler, Mauthner

Handbücher von Lange, Windelband, Vorländer, Hirschberger

2000, Berlin, Digitale Bibliothek, Direct-Media Publishing
Ausgewählt von Mathias Bertram

LIDELL & SCOTT

Greek-English Lexicon

1983, New Edition, Oxford at the Clarendon Press